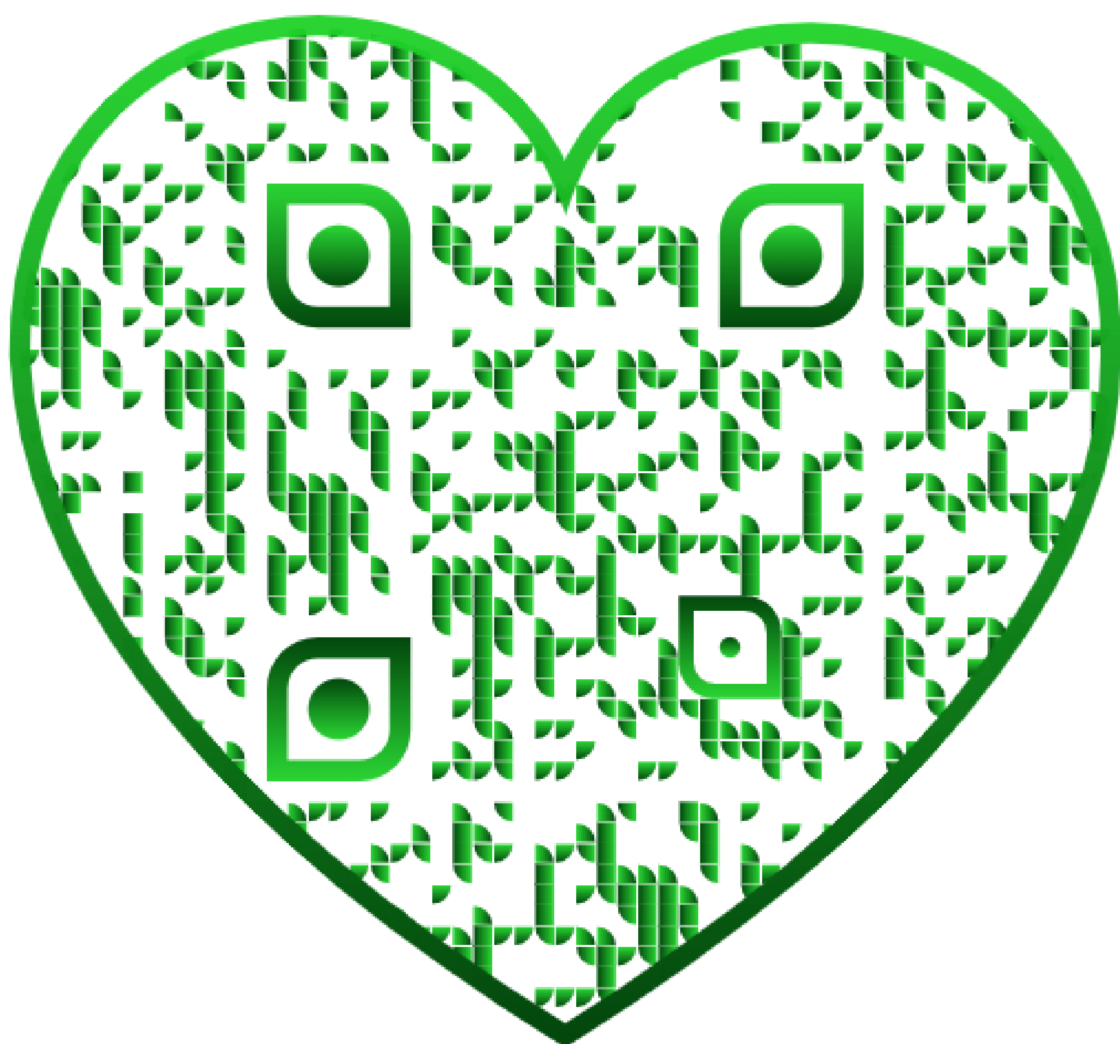
Antonio Risério

A UTOPIA BRASILEIRA E OS MOVIMENTOS NEGROS

editora 34

Material com direitos autorais



EDITORA 34

Editora 34 Ltda.
Rua Hungria, 592 Jardim Europa CEP 01455-000
São Paulo - SP Brasil Tel/Fax (11) 3816-6777 www.editora34.com.br

Copyright © Editora 34 Ltda., 2007
A utopia brasileira e os movimentos negros © Antonio Risério, 2007

A FOTOCÓPIA DE QUALQUER FOLHA DESTE LIVRO É ILEGAL, E CONFIGURA UMA APROPRIAÇÃO INDEVIDA DOS DIREITOS INTELECTUAIS E PATRIMONIAIS DO AUTOR.

Capa, projeto gráfico e editoração eletrônica:
Bracher & Malta Produção Gráfica

Revisão:
Arthur Bueno
Flora Lahuerta
Fabrício Corsaletti

1ª Edição - 2007

CIP - Brasil. Catalogação-na-Fonte
(Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ, Brasil)

Risério, Antonio
R492u A utopia brasileira e os movimentos negros /
Antonio Risério. — São Paulo: Ed. 34, 2007.
440 p.

ISBN 978-85-7326-385-5

Inclui bibliografia e índice.

1. Brasil - Relações raciais. 2. Brasil -
Movimentos sociais. I. Título.

CDD - 305.981

Material com direitos autorais

A UTOPIA BRASILEIRA
E OS MOVIMENTOS NEGROS

Nota do autor 9

1. Por um olhar brasileiro 17
2. Mestiçagem em questão 39
3. Mulato, o visível e o invisível 69
4. Em busca de ambos os dois 91
5. A morte dos deuses nos EUA 123
6. Presença de Exu 149
7. Sob o signo do exorcismo 185
8. Sincretismo e multiculturalismo 207
9. Trilhos urbanos 229
10. Palavras, palavras, palavras 251
11. Imagens, tambores e melodias 277
12. A escola brasileira de futebol 299
13. Movimentos negros ontem 325
14. Movimentos negros hoje 353
15. A nova história oficial do Brasil 389
16. Toque final 411

Referências bibliográficas 425

Material com direitos autorais

para João Santana

Now art thou what thou art,
by art as well as by nature.
Shakespeare

Material com direitos autorais

NOTA DO AUTOR

O que o eventual leitor vai ler ou folhear apenas, nas páginas que seguem, é uma coleção de ensaios, ainda que intimamente entrelaçados, compondo um conjunto coeso e articulado. Uma espécie de macroensaio. Não se trata de tese universitária ou outra espécie qualquer de escrita acadêmica. Daí, a sua liberdade formal. A sua natureza eclética (ou "transdisciplinar", para usar uma gíria mais atual): história, política, lingüística, sociologia, semiótica, estética e antropologia mobilizadas numa tentativa de dar conta do recado — a discussão da questão racial brasileira, sob variadas luzes e aspectos igualmente vários. Ensaios semiplenos, evidentemente. Não só porque cada um deles poderia ser desenvolvido, isoladamente, em um livro, como há coisas que ficaram de fora. E outras que abordei de passagem, a vôo de pássaro. É muito amplo o leque de temas e problemas que aparecem, nesse particular, nos diversos campos do fazer e do pensar brasileiros. E se tudo existe para acabar em livro, como dizia Mallarmé, o fato é que nem tudo cabe em um só volume.

Não fiz concessão, em momento algum, ao besteirol do "politicamente correto". Por respeito ao *idiomaterno*, como o chamava Haroldo de Campos, um dos príncipes da língua portuguesa. Além disso, uma fórmula como "ele ou ela" não apenas pode atravancar a prosódia, o ritmo da fala ou frase, como, alguém já notou, traz à luz um outro problema, o da prioridade. Por que não "ela ou ele"? Afora isso, alguém se incomoda com o fato de o sintagma "a humanidade" estar no feminino? Em grego, "árvore" é neutro. Mas nem sempre é neutralidade o que a língua oferece. De outra parte, a conversa de Barthes, sobre o caráter "fascista" da língua, é charme a ser deixado de quarentena. O que a língua franqueia é muito maior do que o que ela impõe ou proíbe.

Schlichthorst, mercenário que serviu no exército imperial brasileiro, escreveu as seguintes palavras, em *O Rio de Janeiro Como É (1824-1826): Uma Vez e Nunca Mais*: "Os sons de todas as línguas da América do Sul muito se assemelham às vozes dos sapos, das rãs e das cobras, que pululam nessa região. Vê-se, assim, a grande influência exercida pela natureza até na origem e desenvolvimento dos idiomas. Os romanos compararam o dos an-

Material com direitos autorais







cial, foram executados, encarcerados ou expatriados — e seus bens, retidos". Muito já se falou e escreveu, também, de "uma tendência geral para o sadismo criada no Brasil pela escravidão e pelo abuso do negro". De senhores que mandavam "queimar vivas, em fornalhas de engenhos, escravas prenhas, as crianças estourando ao calor das chamas". E estas passagens aspeadas, para a provável surpresa de muitos, foram extraídas do já mencionado *Casa-Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre, o suposto criador do "mito da democracia racial". Aliás, quem deu uma boa definição do escravismo brasileiro foi Maximiliano da Áustria, em seu *Bahia 1860: Esboços de Viagem*: "Os negros são escravos, isto é, animais com alma humana. Os brancos são donos de escravos, isto é, homens com alma de animal".

Se não podemos dizer, dos sistemas escravistas do Brasil e dos EUA, que um foi "melhor" do que o outro, devemos enfatizar, por outro lado, que tais sistemas, em sua totalidade e em seus detalhes, foram bem distintos entre si. Assim como foram diversos os espaços de manobra que os negros conheceram lá e cá — e que utilizaram, estrategicamente, com sentido e direção também dessemelhantes. São as diferenças destas experiências históricas que explicam a existência de candomblés no Brasil e a inexistência de orixás nos Estados Unidos. Os deuses africanos foram eliminados da vida norte-americana. Se tivesse acontecido, no Brasil, no Haiti e em Cuba, o que aconteceu nos EUA e na Argentina, não teríamos, hoje, vestígios de signos culturais explicitamente africanos, em toda a vastidão continental das Américas. É tão simples assim.

O racismo brasileiro, por sua vez, é assunto que apresenta alguma complexidade. Ao contrário do que se vê na história política, jurídica e social dos EUA, o preconceito racial, no Brasil, nunca se expressou nos termos de uma segregação explícita ou legalmente constituída. Nunca foi racismo institucionalizado. Racismo de Estado. Raramente foi preconceito aberto, franco, escancarado. Nem tivemos, jamais, algo de equivalente à Ku Klux Klan, com seus incêndios, assassinatos e linchamentos. A realidade, aqui, é outra. Em entrevistas ou simplesmente conversando sobre o assunto, costumo, às vezes, apelar para a *boutade*, dizendo que o Brasil, neste aspecto como em outros, é um país paradoxal: o país mais e menos racista do mundo — *simultaneamente*. Sei que não é exatamente isso, mas quase. Recorro à *boutade* para desarmar discursos cristalizados e abrir caminho à discussão. Para apontar para a especificidade do racismo à brasileira. Porque tanto temos a aproximação generosa e o convívio genuíno entre raças, como o preconceito, muitas vezes velado e envergonhado, mas nem por isso menos canalha e cruel. A existência deste racismo, porém, é incontestável. Ele aparece e está presente

Material com direitos autorais





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



1.
POR UM OLHAR BRASILEIRO

É claro que existe racismo nos EUA. É claro que existe racismo no Brasil. Mas são espécies distintas de racismo, em decorrência da contextura histórica de cada projeto colonizador, da formação cultural diversa dos colonizadores de cada um desses países e do modo como se desenhou a trajetória social dos povos brasileiro e norte-americano. Para dizer de modo breve e simples, o que se configurou no Brasil foi uma sociedade de natureza mais convivial e conversável, mais "relaxada", ao passo que nos EUA instaurou-se uma sociedade nítida e rigorosamente segregacionista, do plano físico ao cultural. Foi por esse caminho que pôde se firmar, no Brasil, a crença, hoje estilhaçada, de que vivíamos em um regime de "democracia racial". E ainda: que o caso brasileiro se converteu em algo assim como um contra-exemplo da experiência racial norte-americana. Coisa que desde sempre encontrou seus advogados e mesmo apologistas nos EUA, mas que, ao mesmo tempo, nunca deixou de incomodar alguns ideólogos da *America*, do *American Dream* e do *american way of life*.

Acontece, porém, que, nesses últimos anos, temos algo de novo no ar. O caso brasileiro não é mais um incômodo somente para um pequeno círculo mais tradicionalista, politicamente conservador, de defensores do *establishment* e do *modus vivendi* norte-americanos. Passou a importunar também, e mesmo a exasperar, certos setores *soi-disant* contestatários, que atuam sem descanso no mundo político-universitário dos EUA. Não é por outra razão que hoje flagramos uma estranha e obsessiva *necessidade* nesses meios acadêmicos e núcleos de militância negra — meios e núcleos que, não raro, apresentam-se em circuito reversível, precipitando as figuras típicas do militante professoral e do sectário de cátedra, ambos empenhados em conformar o mundo ao destino que, à nossa revelia, não hesitaram em traçar para todos nós. Já não se trata apenas, como há décadas atrás, de um esforço para provar e comprovar a existência de racismo na sociedade brasileira. A nova compulsão vai além disso. Trata-se agora da necessidade de demonstrar, contrariando as evidências disponíveis, que o "racismo à brasileira" (dissimulado, mascarado) é *pior* do que o racismo ianque, embora nunca tenhamos tido, entre nós, coisas como banheiro para preto e banheiro para bran-

Material com direitos autorais







a regra era a segregação. Por exemplo, negros dos Estados Unidos que visitavam o Brasil voltavam cheios de elogios. Líderes como W. E. B. Du Bois escreveram positivamente sobre a experiência negra no Brasil, enquanto o nacionalista negro Henry McNeal Turner e o jornalista radical Cyril Briggs foram a ponto de defender a emigração para o Brasil como refúgio à opressão nos Estados Unidos. Em 1944, o escritor judeu Stefan Zweig achou que o Brasil era a sociedade racialmente menos fanática que visitou. Na época de Du Bois, então, considerava-se amplamente o Brasil uma 'democracia racial', onde as relações entre pessoas de cores diferentes eram fundamentalmente harmoniosas".

Mas, se o "mito da democracia racial" foi-se consolidando, assumindo expressão gestáltica, especialmente a partir de construções textuais elaboradas por pessoas que viviam em terras ou países ostensivamente segregacionistas, como os EUA, não devemos nos esquecer de que, ao contrário, a crítica cerrada do mesmo mito foi iniciativa principalmente brasileira, com os trabalhos de, entre outros, Costa Pinto, Florestan Fernandes (que, por sinal, jamais deixou de reconhecer, simultaneamente, a natureza especial e específica de nossas relações raciais) e seus discípulos da chamada escola paulista de sociologia. Entretanto, de uns tempos para cá, na esteira do caminho aberto por Costa Pinto e Florestan, acadêmicos e ativistas ianques passaram a investir furiosamente, com ar novidadeiro de colombos tardios, contra o "nosso" mito da democracia racial, a atacar por todos os meios a "ideologia racial brasileira" e a pregar que o Brasil precisa se pensar — com urgência — em pauta racialmente polarizada, à maneira dos EUA. Professores universitários e militantes negromestiços brasileiros compraram imediatamente a pule. Avançaram sobre os produtos desse *free shop* político-acadêmico, sem se perguntar sobre a sua adequação para uma leitura mais complexa e mais realista da vida brasileira. De minha parte, aviso desde já, não se trata de combater "idéias fora do lugar", para lembrar a expressão de Roberto Schwarz, cunhada numa tese que parece pressupor a existência de algum páramo perfeito, onde princípios jurídicos e práticas sociais tivessem sido feitos um para o outro, coincidindo tintim por tintim (também nos EUA, liberalismo e escravidão conviveram por muito tempo, quase noventa anos: a Declaração da Independência é de 1776 e a *Thirteenth Amendment*, extinguindo o regime escravista, veio somente em 1865). Por outro lado, não é aceitável que nos ofereçam, a respeito da importação racialista, a conversa pseudo-antropofágica de sempre, caricaturando Oswald de Andrade, numa ansiosa, confusa e supérflua confecção de álibis para tudo. Vamos colocar os pontos nos is: *antropofagia cultural* é assimilação crítica, incorporação subversiva e rein-

Material com direitos autorais























do ao atual esforço de aplicação da categoria de "afrodescendente" à nossa população, no sentido de que procurava fragmentar etnicamente o país — para remeter cada agrupamento étnico à sua matriz original. Em "A Identidade do Brasil Meridional" (texto incluído na coletânea *A Crise do Estado-Nação*, organizada por Adauto Novaes), Ricardo Costa de Oliveira, citando um certo Mário Martins, sintetiza: "Os primeiros intelectuais que elaboraram a diferenciação dos brasileiros por categoria étnica ou religiosa foram os nazistas. O movimento nazista não empolgou a grande maioria dos brasileiros descendentes de alemães, mas também está longe de ter sido uma minoria completamente irrelevante. De acordo com o discurso nazista, não haveria povo brasileiro. 'Não havia, nunca existiram brasileiros, salvo os indígenas. Havia os luso-brasileiros, os sírio-brasileiros, os franco-brasileiros, os afro-brasileiros, etc.' Em 1937, reuniu-se em Benneckenstein o Terceiro Congresso do Círculo Teuto-Brasileiro do Trabalho. Era constituído por 44 membros, dos quais 29 teuto-brasileiros, treze alemães e dois teuto-paraguaios. Suas posições intelectuais apontavam para a formação de uma consciência étnica que se manifestasse em uma comunidade distinta e separada enquanto teuto-brasileira. Seria o primeiro passo para provar ao Brasil os seus direitos. 'Como no Brasil a etnia lusitana é a portadora da cultura oficial, da língua oficial e do poder político, entende-se hoje no Brasil por nacionalidade o reconhecimento da chefia política dos lusos [...] Nós não reconhecemos a etnia lusitana como representante exclusiva do nacionalismo brasileiro [...] Com isso nós nos tornamos uma minoria étnica e criamos uma situação semelhante à dos alemães dos sudetos.' O teuto-brasileirismo era interpretado como 'o gérmen do retalhamento do Brasil, com o nazismo no momento, ou com outro nome qualquer futuramente'".

O fracionamento étnico, todavia, é bem característico da sociedade norte-americana. Em sua *Fenomenologia do Brasileiro*, ao fazer uma comparação entre os ambientes que se ofereciam ao imigrante, no Brasil e nos EUA, o filósofo Vilém Flusser, judeu nascido na Praga de Franz Kafka, foi bastante esclarecedor a este respeito. Nos termos de Flusser, retratando uma São Paulo anterior à década de 1970, o imigrante se deparava, ao chegar ali, com uma massa urbana heterogênea e quase amorfa. Ao penetrar nessa massa, descobria ele um arquipélago, cujas muitas ilhas apareciam em processo de decomposição lenta. "Toda ilha corresponde a uma sociedade européia, ou a alguma sociedade do Oriente próximo e extremo, e é habitada por imigrantes dessas sociedades, seus filhos, e no máximo netos. As ilhas se diluem na massa que as banha e, se não se diluíram de todo, é por estarem ainda irrigadas por corrente migratória já em vias de secar atualmente", observa

Material com direitos autorais







se fundamental de toda a história, de toda a política, de toda a estrutura social, de toda a vida estética e moral das nações", como escreveu em *Brasil Social* (1908). Pouco depois, seu discípulo Oliveira Vianna, em prefácio a *Populações Meridionais do Brasil*, convocaria as "ciências novas" da psicologia e da antropologia para o estudo da formação do Brasil e para a "caracterização social do nosso povo". O problema, portanto, não está na idade da idéia, mas na disposição para aplicá-la, com seriedade, aos temas correntes. Porque a verdade é que os "clássicos" da interpretação do Brasil estão todos velhos. Não por culpa deles. Freyre, Sérgio Buarque, Caio Prado e Florestan permanecem luminosamente jovens. Nós é que não temos tido a disposição de mantê-los vivos para nós mesmos. De tocar o barco de suas idéias — ainda que saibamos que a cultura intelectual de um país só amadurece, em funda profundidade, quando parte de seus próprios documentos, testemunhos, princípios, desenhos, conceitos, intuições e reflexões. Quando parte decididamente de si mesma. Sem capachismos ideológicos, sem alienações universitárias.

Material com direitos autorais







Novos Baianos nos deliciam com uma "preta preta pretinha", Jorge Ben Jor celebra crioulas e "uma nega chamada Tereza", Lamartine Babo se enfeitiça de mulatas — e é só nas pregações políticas, nas pesquisas e nos estudos universitários racialistas que essas mulheres não têm direito à cidadania?

Ser tendencioso é uma *trademark* do racialismo. Veja-se como o mesmo D'Adesky, repetindo o discurso do Movimento Negro, sai em defesa da tese da marginalização do ator negromestiço no cinema brasileiro e, de um modo mais geral, em nossos meios de comunicação de massa. Entre outras coisas, ele escreve o seguinte: "Zezé Motta lembra que o papel principal do filme *Xica da Silva*, que a tornou célebre em todo o Brasil, quase lhe escapou ante as exigências que o produtor queria impor ao diretor Cacá Diegues: uma atriz de pele mais clara e traços mais finos, que supostamente agradaria mais ao público". Tudo bem, ficam aqui o registro e o meu protesto. Mas foi só isso o que aconteceu? Não. Aconteceu, principalmente, que, apesar do esperneio racista do produtor, Zezé Motta acabou ficando com o papel principal de *Xica da Silva* — e o filme de Cacá Diegues, com a bela atriz negromestiça girando ao som de Jorge Ben Jor, foi um dos maiores sucessos de público de toda a história do cinema brasileiro. Contrariando totalmente a expectativa ou a fantasia racista do tal produtor, as platéias brasileiras não sentiram a mínima falta de "uma atriz de pele mais clara e traços mais finos". Na verdade, não há nenhum indício de que sequer tenham chegado a parar para pensar no assunto. Mas D'Adesky e o Movimento Negro parecem não se importar com isso. A sua ênfase recai, única e exclusivamente, sobre o caso individual do produtor (várias e várias vezes menos significativo, do ponto de vista sociológico), que esbarrou ingloriamente na recusa de Cacá. Vale dizer, que Zezé Motta tenha ocupado o centro da cena e que o Brasil a tenha aplaudido são fatos que não contam. Que não significam nada.

Além de tentar suprimir ideologicamente a figura (e a personalidade) do mestiço, a doutrina racialista repete, como disse, o velho "racismo científico", na sua crença de que miscigenação embranquece — e seu processo continuado conduzirá ao desaparecimento da "raça negra" no Brasil. Todos sabem que a elite brasileira quis de fato branquear o país. Considerava que o Brasil estava encalacrado, sem qualquer perspectiva de desenvolvimento, em decorrência de nossa formação genética. Acreditava-se, naquela época, com base em preconceitos escravistas ou já em informações do pensamento científico, que os negros nunca deixariam de ser seres inferiores, de potência mental reduzida, incapazes de acompanhar os avanços da civilização e inaptos para a execução de determinadas funções exigidas pelo novo mundo social e produtivo que se estava implantando. Com isso, o Brasil estaria con-

Material com direitos autorais







You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

zamentos de pretos e brancos? "*God protect us from such contact!*" ("Deus nos proteja de tal contato!") — protestava Agassiz, já no final da década de 1840, numa carta à sua mãe, citada em *The Metaphysical Club*. E as idéias de Agassiz, Nott e Gliddon se espalharam e se enraizaram entre os brancos dos EUA, inclusive reforçando, ao longo das lutas contra a escravidão, planos para deportar os negros norte-americanos para a África ou para lugares da América Central e do Sul. Na verdade, idéias e planos desta natureza já vinham de muito antes da emergência do "racismo científico". Já em 1714, um autor anônimo sugeria recambiar os pretos para a África. "Pouco depois da Guerra da Independência, Samuel Hopkins e o reverendo Ezra Stiles discutiram a possibilidade de colocar em ação este plano. Em 1777, uma comissão legislativa da Virgínia, presidida por Thomas Jefferson, havia apresentado um plano de gradativa emancipação e deportação", lembram Hope Franklin e Moss Jr., em *From Slavery to Freedom: a History of Negro Americans*. Jefferson não desistiu do projeto, que continuava a defender em 1820, escrevendo sobre o assunto a um plantador sulista. "Ele também era vítima do medo e da culpa", observa Hugh Brogan em *The History of the United States of America* — como não conseguia confiar nos negros e acreditava que, entre os desígnios de Deus, não estava a partilha do Novo Mundo entre descendentes de europeus esclarecidos e de africanos rudes, achava que qualquer intento abolicionista tinha de prever meios para expatriar os pretos. Brancos não-proprietários de escravos pregavam a mesma coisa. Brogan nos fala, também, das "muitas pessoas de boa vontade" que se envolveram com a Sociedade Norte-Americana de Colonização, no intuito de enviar os negros de volta à África. De tais empenhos expulsivos teve início, de resto, a colonização, por ex-escravos norte-americanos, da atual Libéria (cuja capital ganhou o nome de Monróvia, em homenagem ao presidente Monroe), na antiga Costa da Pimenta dos navegadores lusitanos. É certo que, na maioria de suas manifestações públicas, os negros rejeitavam planos de expatriação. Mas não todos — e nem sempre. Caso conhecido é o de Paul Cuffe, negro livre que se fez armador e comerciante, proprietário de brigues, casas e terrenos. Em 1811, conduzindo um de seus navios, Cuffe foi até Serra Leoa, ver com seus próprios olhos a possibilidade de lá assentar negros livres dos EUA. Em 1815, ele mesmo levou 38 negros para o continente africano, com as despesas correndo por sua conta. Algumas personalidades negras dos EUA acharam que não haveria futuro para os pretos naquele país. Mesmo na segunda metade do século XIX, um líder negro como Frederick Douglass — leitor de Shakespeare e Feuerbach, hostil a empresas expatriadoras e a qualquer modalidade de *black separatism* — acabou jogando a

Material com direitos autorais







de Kabengele "põe a nu o real objetivo com que se tolera [no Brasil] a mistura de brancos com não-brancos — asiáticos, índios, mas particularmente negros —, o branqueamento de nossa população". Chama a atenção para uma suposta incapacidade dos "homens brasileiros de saber e de poder" em reconhecer "os prejuízos que a mestiçagem vem causando ao negro no Brasil". E, por fim, fala da necessidade de "equipar" o negromestiço para que este resista "à tentação de ser mulato". De fato, Kabengele (pronuncia-se "cabenguelê"), embora não veja no branqueamento populacional o desfecho último das nossas mestiçagens, pensa que é preciso construir uma personalidade coletiva do negro no Brasil. Que essa construção passa pelo reconhecimento da herança africana, do passado histórico de escravo e pela cor — "pela recuperação de sua negritude, física e culturalmente". E que o grande obstáculo para que isto se realize está na ideologia racial que se configurou no país "do fim do século XIX a meados do século XX", com seu "ideário do branqueamento", que "roubou dos movimentos negros o ditado 'a união faz a força' ao dividir negros e mestiços e ao alienar o processo de identidade de ambos". Escreve Kabengele: "As dificuldades dos movimentos negros em mobilizar todos os negros e mestiços em torno de uma única identidade 'negra' viriam do fato de que não conseguiram destruir até hoje o ideal do branqueamento". Assim, enquanto Teófilo fantasia um Estado onipotente, onipresente e onisciente, capaz de controlar inteiramente a vida de seus súditos, tolerando as misturas raciais por nelas ver o expediente por excelência da clarificação do povo brasileiro, Kabengele julga que os mestiços não se identificam como negros, não contribuem para forjar uma identidade negra coletiva e politicamente mobilizadora, pela simples razão de que "*todos* sonham ingressar um dia na identidade branca" (grifo meu), que consideram "superior". E é incapaz, assim, de se fazer perguntas bem elementares. Será mesmo que *todos* os mestiços brasileiros gostariam de ser brancos? Será que *todos* os mestiços, se colocados diante de uma forte "personalidade negra", fariam a opção de se classificar como negros? Ou será que muitos deles não se vêem e se estimam como mestiços, satisfeitos de serem o que de fato são? Parece inimaginável, para Kabengele e seus companheiros racialistas, que um mestiço não tenha problema em ser mestiço. O que percebo, em muitos casos, é o contrário. Não vejo, nas morenas brasileiras, o desejo de serem negras — e muito menos "branquelas", como costumam dizer. É certo que existe a pressão branqueadora. E que esta pressão tem a sua eficácia sobre muitos mestiços. Muitos, mas não todos. O problema do racialismo, nesse caso, é a indisposição ou a insuficiência para distinguir e admitir a especificidade do mestiço.

Material com direitos autorais







ra, teria de incluir machos índios e africanos. Negras foram (e ainda são) vítimas da violência de negros. Mesmo em Palmares, com a sua carência de mulheres. Sabe-se que guerrilheiros palmarinos assaltavam fazendas para seqüestrar escravas — com o seu consentimento ou contra a sua vontade, independentemente do fato de elas terem ou não companheiros e filhos —, arrastando-as para os mocambos da Serra da Barriga. E a dominação sexual masculina, entre os tupinambás, era pesada. Enquanto os homens se dedicavam à guerra e à festa, as mulheres tinham de dar conta do trabalho doméstico, da produção cerâmica e têxtil, das plantações. E se um homem podia ter muitas mulheres, a mulher que cometesse adultério corria o risco de ser punida com a morte. Mas não é isto o que nos interessa, no momento. E, assim, volto ao anacronismo. A mestiçagem, hoje, não pode ser vista como violência contra a mulher negra — não só pelos cruzamentos de negros e brancas, mas porque a união com um branco, em nossos dias, passa pelo assentimento (quando não, pela iniciativa) da mulher negromestiça.

De todo modo, temeroso de um branqueamento final da população brasileira, o racialista abre fogo contra relações amorosas e/ou sexuais de natureza inter-racial, envolvendo brancos e negros. Anátema, sim. No âmbito inicial do Movimento Negro, esse combate às relações sexo-amorosas interétnicas era comum. O próprio Abdias foi criticado por conta de seu casamento com uma branca norte-americana, Elisa Larkin, autora de *Pan-Africanismo na América do Sul: Emergência de uma Rebelião Negra*. Esta proibição não escrita (mas implícita, subentendida e, sempre que necessário, verbalizada) de uniões inter-raciais, do simples namoro ao casamento, visa, obviamente, a abortar a miscigenação, preservar a "afro-descendência" e, assim, favonear o vir à tona de um Brasil Negro. Talvez se possa encontrar uma justificativa menor para isso no fato de que, regra geral, são opostas as posturas de brancos e pretos diante do casamento interétnico. Podemos ilustrar essa diferença com exemplos colhidos no livro *Racismo Cordial*, organizado por Cleusa Turra e Gustavo Venturi. Num deles, o vereador paulista Vital Nolasco, negromestiço e comunista, relata: "A idéia de branqueamento da raça é muito forte. Minha mãe dizia para as filhas: 'vocês têm que casar com branco para apurar a raça'. O negro de classe média também rejeita a [própria] raça". Diversa é a história de Paula Barreto, branca, filha do produtor cinematográfico Luís Carlos Barreto, que se casou com Cláudio Adão, jogador de futebol, negro. Ela diz que sofreu "pressões naturais" da família contra o casamento, com a mãe chegando a perguntar se havia pensado no destino dos filhos, que seriam mulatos. "Era o que eu mais queria", comenta Paula — "ter filhos lindos, que não fossem branquelos como eu e que fos-

Material com direitos autorais







seletiva diante da manifestação popular, lograram desafricanizá-la. De outra parte, quando líderes da nova religião começaram a sublinhar a identidade brasileira da umbanda, apenas confirmaram, no entender da autora, a desafricanização do culto mestiço mais tradicional: "embora a contribuição africana fosse expressamente valorizada, ela era novamente menosprezada, desta vez em favor de uma imagem nacionalista brasileira" (é curioso que, para além do estranho problema com o fato de uma religião ser "brasileira", não ocorra à estudiosa que, seguindo o seu raciocínio, esta mesma "imagem nacionalista" implicaria, igualmente, "menosprezo" à "contribuição branca"). Em resumo: a umbanda significou um *branqueamento* da macumba. Concordo, é claro — mas apenas em parte. O que Diana expõe não passa de meia-verdade. É preciso iluminar a outra face do que aconteceu, de modo a não assinar embaixo de uma amputação ideológica do processo.

A umbanda nasceu naquele que pode ser definido como o *momento nacional-modernista* da história brasileira. A chegada da década de 1920, sob o signo da celebração do primeiro centenário da independência nacional, fez a maré político-cultural se agitar com força e brilho no país, no sentido da promoção de um *redescobrimento* do Brasil e das coisas brasileiras e de nossa atualização histórica como nação. Foi esta a época do movimento tenentista e do Modernismo de 1922. Tanto no plano político quanto no estético-intelectual, a preocupação com o Brasil veio então para primeiro plano. Oswald de Andrade, no hoje célebre "Manifesto da Poesia Pau-Brasil" (1924), escrevia: "A poesia existe nos fatos. Os casebres de açafrão e de ocre nos verdes da Favela, sob o azul cabralino, são fatos estéticos. O Carnaval do Rio é o acontecimento religioso da raça. Wagner submerge ante os cordões de Botafogo. Bárbaro e nosso. A formação étnica rica. [...] Contra o gabinetismo, a prática culta da vida. [...] Temos a base dupla e presente — a floresta e a escola". Como escreveu Benedito Nunes, em texto introdutório ao volume *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias* (de Oswald de Andrade), "o ideal do *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* é conciliar a cultura nativa e a cultura intelectual renovada, a *floresta* com a *escola* num composto híbrido que ratificaria a miscigenação étnica do povo brasileiro". O tenentismo, por sua vez, buscou igualmente voltar-se para o Brasil, de uma perspectiva simultaneamente nacionalista e modernizadora. E a umbanda nasceu nessa contextura (não examinada por Diana, que vai se concentrar no que veio depois, a Era Vargas), entre a revolta do Forte de Copacabana e a Semana de Arte Moderna, numa ponta, e a Coluna Prestes e a vanguarda "antropofágica", em outra — e talvez instigada até por extremos caricaturais "verde-amarelistas" à Plínio Salgado ("sou um caboclo do Brasil e detesto a Europa que

Material com direitos autorais







seus contextos de origem, ganharam uma projeção internacional e um significado metacultural. Como exemplos, menciona os casos do grego Édipo, do indiano Shiva e do africano Ogum. Realmente, Ogum, um deus originário da África Ocidental, é hoje reconhecido e cultuado não somente no território africano, mas também no Brasil, no Caribe e mesmo nos EUA, onde penetrou a partir da irradiação de seus focos antilhanos. Neste sentido, podemos falar que Ogum, como outros orixás, conheceu uma trajetória histórico-cultural vitoriosa. São deuses que saíram da África carregados no coração dos escravos e souberam se impor na vida das Américas. O culto dos orixás deixou de pertencer, assim, a grupos iorubanos, para se converter em culto multinacional. Sandra estima que, atualmente, mais de 70 milhões de pessoas possuem algum vínculo com práticas religiosas que incluem Ogum, "o embebido em sangue", entre as suas divindades mais fulgurantes.

Mas há também o reverso da medalha. No momento de sua mais vistosa afirmação cultural no Brasil, o candomblé não é uma religião realmente popular, em termos numéricos. Não é, sequer, a religião com o maior contingente de adeptos em meio às massas negromestiças brasileiras. Nem mesmo na Bahia. Pelo contrário, experimentou um inegável processo de elitização. E, hoje, é mais uma religião de elite (da elite negra, inclusive, econômica e culturalmente falando — vale dizer, a classe média negromestiça mais intelectualizada) do que de massas. Seus terreiros vêm iniciando ritualmente, em número cada vez maior, estrelas do Olimpo da cultura de massas no Brasil. E são freqüentados por políticos, empresários, publicitários, escritores, músicos, cineastas, atores e atrizes célebres, etc. As massas, ao contrário, acham-se ausentes. Foram arrebatadas pelos novos discursos evangélicos. Hipnotizadas e arrastadas para templos onde o candomblé virou sinônimo de tudo que é demoníaco. Não por acaso, aliás, o Brasil é, desde 2002, o maior produtor mundial de bíblias, com uma tiragem média de 7 milhões de exemplares por ano. É certo que exportamos bíblias em grego, em árabe e até em braille, para diversos países do mundo. Mas a maioria das vendas, lideradas por editoras evangélicas, acontece no mercado interno. E este salto, na produção e no consumo de bíblias no país, é explicado, principalmente, pela expansão do movimento católico da Renovação Carismática e pelo crescimento espetacular do número de fiéis evangélicos. De acordo com o IBGE, a participação dos evangélicos na população brasileira passou de 9%, em 1991, para 15%, em 2002. Não devemos ter menos de 30 milhões de evangélicos no país. E boa parte dessa multidão é de negromestiços. Daí que os despachos tenham praticamente desaparecido das ruas do Rio de Janeiro, onde os macumbeiros estão escasseando. A própria ex-governadora ca-

Material com direitos autorais







luta pela subversão das hierarquizações culturais. País onde vigoram preconceitos contra pessoas mestiças de pigmentação relativamente mais escura; onde diferenças somáticas têm implicações sociais, condenando indivíduos a situações de humilhação e pobreza; onde muitos negromestiços ainda vivem em estado de semi-escravidão econômica. País onde há momentos em que o *apartheid* se sobrepõe brutalmente ao padê. Mas constatar essas coisas não é o mesmo que fazer de conta que a mestiçagem não existe. Ou considerá-la como nada mais do que um truque diabólico das elites. Não há como acreditar nisso. Assim como não acredito que a pregação racialista vá conseguir "desagregar" a população brasileira, no sentido antes referido. Penso que é vã a tentativa de fazer com que negros e brancos, no Brasil, se encerrem em castas, tal como acontece nos EUA. As nossas misturas já foram longe demais — e as nossas mesclas se deram em profundidade. O desenvolvimento de uma "consciência negra" não tem impermeabilizado as pessoas. A nossa formação é a de um povo dado a contatos e contágios. Tudo tende a acontecer aqui de forma nada linear. Pensar o contrário é desconhecer o país. Padrões seculares de relações humanas não serão substituídos por um passe ideológico de mágica. Talvez o mais sensato seja dizer: que permaneçam brancos os brancos que o quiserem, que permaneçam negros os negros que o desejarem. Mas é inútil pretender anular os mestiços ou acabar com a mestiçagem.

Quando completou quinhentos anos de existência histórica, o Brasil completou meio milênio de misturas genéticas. Cinco séculos de mestiçagem. E esta é uma péssima notícia para os ideólogos do racialismo: salvo raríssimas exceções, nossos negros são todos mestiços. Fenotipicamente negros, mas genotipicamente mestiços. Além de afro, eurodescendentes. De modo que, mesmo que estancassem hoje, em todo o território nacional, os cruzamentos de brancos e pretos, não haveria como rebobinar o filme. A solução seria inverter a velha política imigratória das elites brancomestiças, à época da expansão dos cafezais paulistas: importar negros africanos para empretecer pretos brasileiros... Outra notícia não muito boa, para os mesmos racialistas: é muito maior do que se pensa o número de brasileiros que, induzida ou espontaneamente, se classificam como mestiços. Marvin Harris, Josildeth Consorte, Joseph Lang e Bryan Byrne fizeram uma experiência reveladora nesse campo, cujo resultado apareceu em *Social Forces*, sob o título de "Who Are the Whites? Imposed Census Categories and the Racial Demography of Brazil". Insatisfeitos com o censo do IBGE, que oferecia aos brasileiros a possibilidade de se classificar racialmente como branco/pardo/negro/amarelo/índio, eles fizeram uma coisa simples. Aplicaram questionários em que o vo-

Material com direitos autorais







cana. Na prática, a conversa é outra. Veja-se o caso de Abdias do Nascimento: quando quer celebrar algum mulato, Abdias chama-o *negro*; quando quer execrar, trata-o, depreciativamente, como *mulato*. Para Abdias, o mulato Luiz Gama — filho de um brancomestiço baiano de origem portuguesa e da negra Luiza Mahin — é negro. Já o mulato capitão-do-mato é mulato mesmo. O que me faz tentado a adaptar para o contexto a comparação de Orwell, em *A Revolução dos Bichos*: todos os afrodescendentes são iguais, mas alguns são mais iguais do que outros. Bem vistas as coisas, o racialismo brasileiro — de esquerda ou de resultados —, com representantes seus circulando entre o sistema universitário e a burocracia estatal, quer aplicar a regra bipolar, convoca a *one drop rule* e ensaia levá-la à prática. Mas não consegue. Mete os pés pelas mãos. E o afrodescendente se converte em afro-subjetivo. Mas é que a própria realidade racial brasileira, tal como vista e vivida por nosso povo, embaralha o jogo, desconcerta embaixadores e arautos da dicotomização — e rejeita a classificação espúria. Assim como os norte-americanos têm dificuldade em entender o espectro plural e às vezes lábil, flutuante mesmo, de nossa taxinomia racial, adotar o binarismo deles significa, para nós, tentar enfiar a nossa riqueza cromática numa camisa-de-força abstrata e arbitrária, sem qualquer fundamento biológico, já que não só atropela o dado concreto da mistura genética como, invertendo seus termos, poderíamos classificar como branca qualquer pessoa que possuísse uma mínima gotinha de sangue branco. Em outras palavras, teríamos que encarar o Brasil como se fôssemos obrigados a tratar um filme colorido em termos de preto-e-branco.

Sobre esta confusão brasileira, tome-se o caso (etiquetando-o como *affirmative action*, "ação afirmativa", ou política compensatória, tanto faz) da importação da iniciativa norte-americana para o estabelecimento de "cotas para negros" em nossa universidade pública, hoje caindo aos pedaços e enclausurada em rotinas internas, sem participar vivamente dos debates públicos nacionais, como acontecia nas décadas de 1950-1960 — caso que ilustra à perfeição a rejeição do padrão dicotômico pela própria lógica e pelo próprio movimento da vida brasileira. Com as cotas, surgiu, de imediato, a dificuldade de definir quem era e quem não era negro no meio estudantil secundarista brasileiro, na turba do ensino médio a caminho do vestibular, lutando por acesso a cursos universitários (dizer "superiores", na situação em que hoje se encontra o sistema educacional brasileiro, seria força de expressão). Claro: esse meio estudantil reproduz, em sua escala, o universo social, cultural e etnodemográfico do país. É um "modelo reduzido" do cosmos brasileiro. E aí começam os problemas. Cria-se uma política pública compen-

Material com direitos autorais















nos Estados Unidos a fim de evitar a intromissão de fatos biológicos em nossas fantasias racistas coletivas". E voltou a sua atenção para a questão demográfica. Em sua expansão imperial pelo mundo, Portugal não tinha como povoar, com seus próprios homens, as regiões distantes que ia conquistando ou nas quais estabelecia pontos de comércio. Plumb, em sua introdução a *O Império Marítimo Português*, de Charles Boxer, tocou nesse ponto: Portugal, pobre e pouco povoado, foi "dramaticamente bem-sucedido" em seus empreendimentos colonizadores. Não tinha homens para ocupar o que ia ocupando. A saída esteve mesmo na mestiçagem. Além disso, a escassez de mão-de-obra implicou a importação massiva de africanos escravizados. No caso brasileiro, o que vimos foi a transposição do modelo já aplicado nas chamadas ilhas atlânticas: capitão donatário, plantação da cana-de-açúcar, pretos na faina agrícola. Pretos, muitos pretos. Mas não foi bem isso o que aconteceu nos EUA, que começou a ser colonizado mais tarde. A população rural inglesa, na época, estava sendo expulsa dos campos, em conseqüência da expansão da criação de carneiros, estimulada pela fabricação de tecidos, preâmbulo da Revolução Industrial. Agrupamentos religiosos, como o dos puritanos, eram perseguidos. E as vastas áreas americanas estavam abertas para abrigar migrantes, que ali poderiam se dedicar à agricultura, ao cultivo de suas crenças ou à produção manufaturada. E os ingleses embarcaram para lá, ainda que na base da chamada "servidão por contrato" (brancos que deveriam resgatar em tempo de trabalho a liberdade empenhada e "cuja vida estava um pouco acima da dos escravos", como os situou Herbert Aptheker em *A History of the American People: The Colonial Era*). A introdução da figura do negro escravizado, trabalhando nas plantações, foi um fato algo tardio no processo norte-americano. E um fato numericamente menos significativo do que no Brasil. Em 1624, na Virgínia, viviam 15 mil brancos e apenas 300 negros. Em 1715, enquanto não-brancos formavam a maioria da população brasileira, nos EUA eles só eram majoritários na Carolina do Sul.

O número de pessoas "de cor" que eram livres, no Brasil, sempre foi maior do que a quantidade de negros libertos nos EUA. Eram muitos os mestiços livres por aqui. Harris explica essa expansão de uma "*free class of hybrids*" em termos militares e econômicos. Os brancos precisavam dessa classe mestiça intermediária para cobrir os mais diversos misteres. Prear índios, combater quilombos, enfrentar invasores como os franceses e holandeses, engajar-se na criação de gado e na produção de alimentos, executar tarefas burocráticas menores, dedicar-se ao artesanato, etc. Acontece que, nos EUA, essas atividades econômicas e militares (mais de luta contra índios que de enfrentamento de ameaças estrangeiras, a bem da verdade) eram realiza-

Material com direitos autorais







herdeiros de Blake e Whitman, puderam promover uma espécie de abertura antropológica, uma vinculação direta e simétrica com pessoas e signos excêntricos, do ponto de vista do sistema cultural hegemônico — e assim chegar ao mundo dos guetos. Mas há que fazer uma ressalva — fundamental. Os *beatniks* podiam freqüentar bares jazzísticos, mas nunca colocaram os pés num templo religioso negro, no sentido brasileiro desta expressão. Jamais deram o ar de sua graça em algo de equivalente a um centro de macumba ou a um terreiro de inquices. Não porque não quisessem, mas por um motivo sociológico superior: templos desta natureza inexistiam nos EUA. Daí que a frenética busca *beatnik* de elementos e códigos culturais extra-ocidentais os tenha conduzido a paragens ameríndias, como no caso de Burroughs e Ginsberg mergulhando na viagem do *yagé*. E, mais tarde, no brilho contracultural de Castañeda, encontrando, num *brujo iáqui*, a sabedoria alternativa que nos legou em textos como *The Teachings of Don Juan*, *A Separate Reality* e *Journey to Ixtlan*.

O que aconteceu no Brasil foi coisa bem diversa. A mestiçagem brasileira foi intensa, assim como intensos foram os nossos processos de sincretismo cultural. Quando enfatizo o caráter essencialmente mestiço e sincrético do povo brasileiro e de sua cultura, não quero dizer que isso não tenha ocorrido em outros lugares. Ocorreu, sim — e ocorrerá sempre. Mas temos de atentar para três aspectos fundamentais de nossa configuração histórica e cultural. Primeiro, para o alto grau de mestiçagem que marcou o Brasil. Isto foi — e continua sendo — um fato historicamente digno de nota. Segundo, para o fato de que aqui culturas muito diversas entre si se mesclaram em funda profundidade. A nossa cultura, com todas as suas diversidades internas, é totalmente sincrética: nenhum de seus elementos, nenhuma de suas formas guardou qualquer espécie de pureza original, tenha ela sido real ou imaginária. E isto desde o seu início, já que os colonizadores portugueses não conseguiram impor uma linha divisória entre a cultura dominante e as culturas dos dominados. Terceiro, para o fato de que, além de sermos mestiços, sabemos nos reconhecer como tais. Ao contrário do que se passa nos EUA, onde o antepassado branco de um indivíduo "negro" é amputado patologicamente da história pessoal deste, olhamos para as nossas peles e nelas vemos muitos matizes. Os brasileiros sabem assumir os seus ancestrais.

Não é por acaso que o Darcy Ribeiro de *As Américas e a Civilização* se sente autorizado a tratar os brancos norte-americanos como um "povo-transplantado", diferente dos "povos-testemunho" andinos e meso-americanos, herdeiros das culturas incaica e asteca-náhuatl, ou de "povos-novos", como os do Brasil e das Antilhas. Na tipologia de Darcy, povos-transplantados

Material com direitos autorais







da Abolição, da propaganda da República por doutores de *pince-nez*, dos namoros de varandas de primeiro andar para a esquina da rua, com a moça fazendo sinais de leque, de flor ou de lenço para o rapaz de cartola e de sobrecasaca, sem atentar nestas duas grandes forças, novas e triunfantes, às vezes reunidas numa só: o bacharel e o mulato". Nem foi por acaso que o século XIX viu aparecer um romance como *O Mulato*, de Aluízio Azevedo. A personagem principal desse romance é um mestiço, Raimundo, filho de um branco contrabandista de escravos e de uma escrava negra, que "seria um tipo acabado de brasileiro", não fossem os seus grandes olhos azuis. Com seus cabelos pretos e crespos, sua "tez morena e amulatada", Raimundo é o típico bacharel mestiço, formado em Coimbra, com viagens por vários países da Europa, onde ensaiou versos líricos e se deixou imantar pelas "idéias revolucionárias" em voga. Raimundo termina assassinado, na trama de um livro romântico-naturalista. No Brasil real, porém, o que se deu foi o triunfo dos raimundos, em meio à projeção de uma juventude que, desde a escola, lutou pela Abolição e pela República. E a mestiçagem continuou, aumentando a mulataria.

Em *O Trato dos Viventes*, Alencastro abordou a "invenção" brasileira do mulato, fazendo uma distinção entre miscigenação e mestiçagem. Miscigenação seria a simples mistura biológica. A mestiçagem surgiria da combinação da miscigenação e da aculturação. Porque a troca sexual, em si, não é socialmente fecunda e duradoura. É preciso que, além de fazer mestiços, a classe dirigente aceite a sua existência como tais. Foi o que aconteceu no Brasil — mas não, na mesma época, nos EUA e em Angola. Além disso, "para que a mestiçagem conhecesse uma dinâmica regular carecia ainda que a comunidade dominante não criasse obstáculos intransponíveis à ascensão social dos mulatos. Ao contrário do que sucedeu na América do Norte e em Angola tais práticas de favorecimento aos mulatos tiveram curso no Brasil desde as primeiras décadas da colonização". Mais Alencastro: "Como no Brasil, havia miscigenação em Angola: o colonato local tinha filhos com as negras. Mas não havia mestiçagem: quando os pais se afastavam ou morriam, as mães retornavam às suas aldeias com seus filhos mulatos, levando-os de volta à comunidade tradicional e à africanização. A sociedade luso-angolana conservava povoados nativos, núcleos etnogênicos que absorviam os mulatos transformando-os em negros". Nos EUA, os mulatos não retornavam a rotinas aldeãs, retribalizando-se. Mas, definidos como "negros", eram rejeitados em seu existir. No Brasil, diversamente, participaram da construção de uma sociedade que desde cedo reconheceu os seus mestiços e a si mesma como mestiça, por razões econômicas, imperativos militares, lassidão sim-

Material com direitos autorais







4.
EM BUSCA DE AMBOS OS DOIS

A mixofobia da sociedade norte-americana é um fato. Mesmo no plano político, os EUA costumam caminhar divididos, com italianos votando em italianos, irlandeses em irlandeses, etc. No Brasil, o que se vê é coisa diferente. Elogio da mestiçagem, celebração das misturas, com ou sem uma consciência mais clara de nossas desigualdades sociorraciais. Das reflexões políticas e sociais à literatura e à poesia de nossa música popular, as hibridizações merecem respeito, reverência e louvor. Não temos uma tradição de voto étnico. O racismo é admitido como real e combatido como nefasto. A segregação é entidade *non grata*.

Entre as décadas de 1970 e 1980, porém, começou a se esboçar uma alteração nesse quadro. Tanto no Brasil quanto nos EUA. Nadando, lá e cá, contra a maré. Mas se apresentando com sentidos inversos. De uma parte, com negromestiços brasileiros importando o modelo norte-americano de classificação racial e, assim, passando a defender a tese de que nenhum gato é pardo. De outra, com negromestiços norte-americanos recusando a regra de descendência, reivindicando o reconhecimento de sua birracialidade, de seu pertencimento a uma *mixed race*. Em *A Rap on Race*, a certa altura de seu diálogo com James Baldwin, a antropóloga Margaret Mead disse que uma das coisas que os negros norte-americanos tinham de fazer era assumir os seus antepassados brancos. Bem, aquela conversa entre Baldwin e Mead aconteceu em inícios da década de 1970. No final da mesma década, apareceu, na Califórnia, uma organização como a I-Pride, para dar assistência a casais multirraciais. Dez anos depois, surgia a AMEA, a "Association of MultiEthnic Americans", que já era uma confederação nacional de grupos locais do ativismo birracial. E adiante, na passagem do século XX para o XXI, mulatos reivindicaram a inclusão de uma categoria racial mista no censo do país. Ou seja: enquanto negromestiços brasileiros lutam para que o Brasil adote o modelo racial ianque, negromestiços norte-americanos caminham em sentido contrário, aproximando-se do modelo brasileiro, no sentido da superação da *one drop rule*.

Talvez seja bom lembrar que o "embranquecimento" da população, através do cruzamento racial, chegou a ser discutido, em esfera governa-

Material com direitos autorais







segregacionismo. E foi aí que a *one drop rule* passou de código informal a código legal, formalizado no final do século XIX, quando se configurou de vez o chamado "sistema Jim Crow" de segregação racial (o nome Jim Crow, que batizou o conjunto de leis do *apartheid* ianque, veio de uma personagem de um espetáculo musical: um crioulo infantil, dócil, irresponsável, ignorante e preguiçoso; um *good nigger*, que sabia exatamente qual era "o seu lugar", para empregar a expressão norte-americana, que muitos julgam ser brasileira). Os estudiosos citam, como marco histórico desse longo período jurídico-político, o caso Plessy *vs.* Ferguson, de 1896, quando juízes norte-americanos negaram a Homer Plessy, um *octoroon* que poderia passar por branco, o direito de sentar em lugares reservados para brancos, em trens que circulavam pela Louisiana. Firmou-se aí o princípio jurídico da separação. A base legal da distinção entre o mundo dos brancos e o mundo dos pretos. A codificação jurídica da "norma social e cultural que ditara, por gerações, as interações entre as raças, desde que os primeiros escravos chegaram aos EUA", como dizem Ann Rockquemore e David Brunsma, em *Beyond Black: Biracial Identity in America*.

Os negros já não eram legalmente considerados, havia algum tempo, cidadãos norte-americanos, fato que, por sinal, complicou uma ida de Frederick Douglass a Paris: ele simplesmente não tinha como obter um "visto" para entrar na França, já que a lei não o reconhecia como cidadão dos EUA. E leis segregacionistas vinham sendo promulgadas desde o final da década de 1860, em terras sulistas. Leis contra o casamento inter-racial. Leis determinando lugares separados no sistema público de transporte. Leis proibindo a presença de negros em hotéis, barbearias, restaurantes e teatros dos brancos. Leis estabelecendo escolas, hospitais e até bebedouros separados. O que aconteceu com o caso Plessy *vs.* Ferguson foi que a Suprema Corte dos EUA sacramentou a segregação. Tinha-se agora uma base não apenas cultural, mas igualmente jurídica, para sustentar as desigualdades raciais norte-americanas. Uma massa legislativa que foi se avolumando e permaneceria em vigor até ao final da década de 1960, quando seria anulada na luta pelos direitos civis dos pretos. Mas, antes que isto acontecesse, aconteceu o que aconteceu a Bessie Smith, considerada uma das maiores cantoras que apareceram na história da música popular, em todo o mundo. Uma cantora de blues, do blues "clássico" da década de 1920. Dizem inclusive que, não raro, em suas apresentações, a platéia entoava um sonoro "amém" quando ela terminava de cantar. Como se estivesse participando de um rito religioso, atmosfera passível de ser criada graças ao enraizamento do blues na música religiosa do cristianismo negro norte-americano. Bessie fez muito sucesso

Material com direitos autorais







contas, tudo pode se limitar apenas ao reino da aparência — da "cor" e não da "raça", para confusão ainda maior dos nossos racialistas —, muitas pessoas posam, simplesmente, de brancas.

E o fato de muitas pessoas "de cor" passarem — ou, o que talvez seja mais importante, desejarem passar — por "brancas" deve nos prevenir para a articulação política que ampliou ao extremo a realidade do orgulho racial negro nos EUA. Não devemos nos esquecer da negra que ficou milionária fabricando cosméticos para pretos: Madame Walker, a primeira *self-made woman* milionária dos EUA. O dinheiro veio através de sua Walker Company, que se tornou sucesso nacional, na década de 1890, com a venda de produtos de beleza destinados a dar uma aparência mais clara às negromestiças. Madame Walker ganhou tanto dinheiro, que construiu uma mansão cinematográfica com vistas para o rio Hudson, vizinha de milionários como Rockefeller. O fato de a Walker Company ter conhecido um êxito tão fabuloso mostra a extensão em que os pretos haviam internalizado formas brancas de beleza. Por isso mesmo, o *black is beautiful* só pôde acontecer no bojo de uma grande onda político-ideológica de mudança da visão que o negro tinha de si próprio. E o *marketing* não esteve ausente desse jogo. Ninguém cria, com sucesso espetacular, uma bandeira como "*black is beautiful*", se não contar com um pé na realidade e outro na carência. Uma mulher realmente bonita não sai por aí gritando que é bonita — e que as pessoas precisam aprender a reconhecer e a aceitar a sua beleza. Ela só vai fazer isso se tiver dúvidas sobre si mesma. Os negros se achavam bonitos e feios, simultaneamente. E queriam afirmar, alto e bom som, a sua beleza. Mas isto foi muito bem induzido. Foi um barco lançado — com estardalhaço e estudo — num mar de cosméticos, perucas e cabelos espichados. Uma campanha político-publicitária de desrecalque nacional. Extremamente bem-sucedida. Porque milhares e milhares de negros, nos EUA, sempre quiseram passar por brancos. Muitos, de fato, passaram. Oficialmente, inclusive, por alterações em sua documentação. E o simples fato de "preto" passar por "branco" destrói qualquer pretensa objetividade da regra de descendência.

Mas não vamos prosseguir sem fazer uma escala no caso afro-indígena. Houve cruzamentos entre pretos e ameríndios nos EUA. E não foram poucos. Estima-se que cerca de 25% da população preta dos EUA possui alguma ancestralidade indígena — assim como muitos dos que hoje são classificados como índios têm ascendência negra. Para dar exemplos conhecidos, tinham sangue indígena personalidades como Douglass, Luther King e Jimi Hendrix. Mas ninguém com ancestralidade índia — um quarto de sangue sioux, *blackfoot* ou cherokee, por exemplo — é classificado como índio. A

Material com direitos autorais







cipação dos escravos, preferiu se retirar dos EUA. Ainda assim, Douglass alimentou seu caso com Ottilie. Esta, por sua vez, tinha perfeita consciência de tudo. Divertia-se, brigava, encantava-se e militava com o amante. Mas sabia que Douglass só se casaria com ela se ficasse viúvo. Quando Anna Murray morreu, Ottilie pensou que o seu sonho iria se realizar. Mas, para a sua surpresa e desespero, Douglass não se juntou oficialmente a ela. Casou-se com a secretária, Helen Pitts. De passagem por Paris, completamente perdida, Ottilie se matou.

Acontece que também Helen Pitts era branca. E vinte anos mais nova que Douglass. A comunidade e a imprensa negras, nos EUA, não perdoaram. Douglass foi atacado por se ter unido a uma branca. A notícia de suas novas núpcias, como ele mesmo disse, de forma atenuadora, caiu num "*freeze of popular disfavor*". Houve gelo, sim. Mas houve, igualmente, recriminações. Amar Ottilie já tinha feito de Douglass um "traidor da raça". E seu casamento com Helen foi a gota d'água. "*We have no further use for him*" ("ele não serve para mais nada"), escreveu, na época, um jornalista negro. Do mesmo modo, já no século XX, o casamento de Walter White com Poppy Cannon foi condenado pelos pretos. Muitos outros foram — e continuam a ser. A condenação do envolvimento de um preto com uma branca, ou de uma preta com um branco, ocorre ainda hoje, como podemos ver num filme de Spike Lee, *Jungle Fever*. Lee trata a questão de diversos ângulos. O casal negro é fundamente perturbado quando o marido aparece com uma amante branca, filha de italianos. A esposa negra, na verdade, é mulata *light*, a pele quase tão clara quanto a da amante. Mas é considerada preta. O filme nos mostra as reações de brancos e pretos ao casal birracial. Em crise, o próprio amante diz que não quer ter filhos "*octoroons*". E a amante branca é vista, por todos, como "cadela". Pelos pretos, como "cadela branca". É um retrato ágil e preciso do tema. Lee conhece a história dos EUA.

Mas vamos em frente. Preconceitos de pretos contra pretos, nos EUA, podem ser examinados por diversos ângulos. Preconceito contra pretos vindos de fora do país, como aconteceu no caso da migração negra antilhana, em princípios do século XX. Foram milhares de negros das Antilhas deslocando-se para os EUA. Para Nova York, principalmente. E esses negros se deram bem em Manhattan. Ascenderam socialmente, ocuparam bons postos profissionais, jogaram duro no campo dos negócios "de negros". Os negros norte-americanos não perdoaram. Duplamente preconceituosos, chamavam, aos antilhanos e seus filhos, *black jews*, "judeus negros". Em *The Nature of Prejudice*, Gordon W. Allport recorre a uma pesquisa realizada por Ida Reid, na década de 1930, para nos falar dos estereótipos acionados por

Material com direitos autorais







negras e desdenhava coisas como o *spiritual*, por exemplo. Preconceito de cor, sim — mas, também, preconceito social e cultural. Em resumo, era uma gente que driblara as humilhações raciais do sistema Jim Crow: para não se ver obrigada a sentar na parte traseira do ônibus, comprava um automóvel. E hoje possui mansões, empresas, títulos universitários, ótimos empregos.

Em retorno, pretos comuns olhavam e olham preconceituosamente, com um misto de inveja e rejeição, para os charmosos mestiços claros da elite negra, com seus lábios mais finos, seus olhos verdes ou azuis, seus cabelos longos e ondulados, suas festas *blue-vein* (festas de pessoas cuja cor da pele, mais próxima do branco que do preto, deixa transparecer as suas veias), seus iates e suas casas de veraneio. É a elite *yellow-skinned*, rica e esnobe. Militantes negros sempre criticaram, igualmente, o caráter burguês e as "aspirações brancas" dessa elite, da qual fazia parte, no entanto, Betty Shabazz, a viúva de Malcolm X, que chegou a ser protegida pelos panteras negras, mas que era, também, integrante do Links, seleto e fechado grupo feminino, reunindo profissionais bem-sucedidas, educadoras, *socialites* e ricas matronas. De qualquer sorte, esses pretos privilegiados nunca deixaram de financiar organizações políticas negras, como a NAACP. Mas, pelo menos desde os anos de 1960 do século passado, os dólares doados significavam mais um distanciamento do que um envolvimento. Como observa Graham, pretos bem-sucedidos economicamente, ao tempo em que davam dinheiro à NAACP, não a consideravam parte de seu círculo social. Os membros da organização não tinham "classe", disse a Graham uma *socialite* negra de Chicago, argumentando: "tenho tanto a ver com eles quanto um branco rico tem a ver com seu jardineiro". Preconceitos sociais e culturais da velha-guarda da elite negra podem ser vistos, com clareza, nos campos da religião e da música. "A cultura *folk* das massas negras — *spirituals*, jazz, dialetos — era rejeitada pela elite em favor de elementos mais aristocráticos da cultura norte-americana branca", observa Thomas Sowell. Aquelas mocinhas que usavam vestidos de seda e tomavam aulas de piano, de francês, achavam que música era Chopin ou Brahms. O que vinha da África não passava de *jungle music*, de batuque selvagem. Aretha Franklin era intérprete de uma música "batista", *low-class*, *spiritual-sounding*. O que ela cantava era coisa de gente ignorante e pobre, nascida nos templos desses mesmos pobres. A elite olhava de cima as igrejas batista e metodista, que, desde os tempos da escravidão, agrupavam a maioria dos negros. Escolhera as igrejas episcopal e congregacional. A vertente episcopal atraía por sua formalidade. Mas tanto ela quanto a congregacional possuíam sacerdotes educados e um número reduzido de fiéis. Tinham algo de clube privê. Graham anota que, para os membros mais cínicos e *status*-

Material com direitos autorais







culos de afirmação da profundidade e da riqueza da experiência negra nos Estados Unidos. Mas a introjeção de padrões estéticos brancos de beleza pessoal também comparece em cheio. Pensem naquelas mulheres do ponto de vista da semiótica vestual. O que temos, na história do entretenimento cultural nos EUA, nesse particular, é toda uma legião de atrizes e cantoras negromestiças fazendo de quase tudo para embranquecer a aparência. Na maquiagem, nas perucas, no laquê. As estrelas masculinas, também. De cabelos cortados rentes à cabeça ao recurso a cirurgias plásticas para "corrigir" traços negróides. Sob este aspecto, Michael Jackson é uma expressão concentrada da sociedade que se configurou nos EUA. É signo — e sintoma — do mundo que ali se criou. Baldwin dizia que ninguém pode fugir à patologia da sociedade em que nasceu. E ele está certo. Michael Jackson é um produto acabado da patologia social norte-americana. Um produto acabado do racismo ianque, da escravidão, da *one drop rule*, da repressão puritana, do sistema Jim Crow, do *passing*, da Ku Klux Klan, do assassinato espiritual do africano nos Estados Unidos. É um filho sofrido de séculos de inveja, ódio e humilhação. Um filho dilacerado das mais cruéis perversões sociais dos EUA.

É em meio a tudo isso que o desejo de reconhecimento da birracialidade vem crescendo nos EUA. Pessoas mestiças estão se vendo e querendo ser vistas como mestiças — e não como seres que pertencem, exclusivamente, ao grupo racial de apenas um de seus pais. E isto as conduz ao questionamento da regra histórica e socialmente estabelecida da identidade racial. Ao questionamento de uma consciência secularmente sedimentada. Hoje, nos EUA, não são apenas pais de crianças mestiças que se manifestam contra o padrão racial dicotômico. Existem ativistas da multirracialidade. Organizações como as citadas I-Pride e AMEA. Rockquemore e Brunsma falam da presença e das articulações de um *multiracial movement* na vida política e social dos EUA. De um movimento multirracial em ação pelo reconhecimento oficial da existência de mulatos naquele país. De gente que não é apenas branca, nem somente preta. Foi esta gente que, em inícios da década de 1990, defendeu a inclusão de uma nova categoria no censo do ano 2000. A reivindicação não foi atendida. Agências do governo se manifestaram desfavoravelmente. Representantes da NAACP e líderes como o mulato Jesse Jackson também foram contra. Em verdade, o esforço para conseguir escapar ao binarismo racial norte-americano será gigantesco. Os brancos instituíram a segregação e querem a manutenção da regra. E o movimento pelos *civil rights* desenrolou-se inteiramente no horizonte racial bipolar. Que foi assumido, com intensidade nunca antes vista, pelos próprios pretos: os oprimidos, em resposta à opressão, fizeram sua a arma do opressor.

Material com direitos autorais







te-americano, a partir da afirmação de que o poder nascia da ponta de um fuzil.) De Fanon — psiquiatra da Martinica que foi parar na Argélia e publicou, em 1961, *Les Damnés de la Terre* —, Huey e Bobby recolheram as lições sobre o papel pedagógico da violência, e de que deveriam organizar o subproletariado dos guetos: vagabundos, assaltantes, drogados, desempregados, etc. (Huey foi além, organizando a criançada das favelas.) De Malcolm X, a tese de que os negros deveriam se armar defensivamente contra o poder racista.

E foi assim, com Fanon embaixo do braço e uma pistola 9 mm ao alcance da mão, que eles criaram o Partido da Pantera Negra. "*Go to the streets*", era o chamado. Em vez de ficar o tempo todo teorizando e discursando, falando merda ("*to sit down and articulate* [...] *a bunch of esoteric bullshit*"), melhor mergulhar "na prática real da luta revolucionária", *dixit* Seale. Um dos pontos do programa do partido exigia o fim da violência policial nos guetos. A idéia era formar grupos negros de autodefesa, a fim de enfrentar a brutalidade da polícia. E foi aí que a coisa pegou fogo. Os panteras foram armados para a rua, para encarar os policiais, os *pigs*, os "porcos" racistas que, no dizer de Huey, ocupavam as comunidades negras como se fossem uma tropa estrangeira. Passaram a patrulhar a polícia. E vieram as situações de confronto no coração do gueto, com os panteras becando camisas azuis, jaquetas de couro, calças e boinas pretas. A mídia tratou a novidade em termos espetaculares. Os panteras viraram heróis nacionais dos negros. E células do Black Panther Party surgiram então em todas as grandes cidades dos EUA. Mas a repressão fechou o cerco. Asfixiou os militantes. Prisões foram se sucedendo, tirando os panteras do ar. Na década de 1980, seus antigos líderes faziam viagens bem diferentes. Reformistas — não mais revolucionárias. Huey se limitava a escrever. Seale optara pelos caminhos da política tradicional. Cleaver se convertera em evangélico total.

Num balanço retrospectivo, devemos dizer que os negros norte-americanos avançaram como nunca, ao longo da década de 1960. Alcançaram uma presença social e um poder político admiráveis. Mas, no que aqui nos interessa, no momento, silenciaram diante de um aspecto elementar da vida nos EUA. A luta pelos *civil rights* se deu no espaço demarcado pela *one drop rule*. A dos panteras, também. Ninguém pensou em relativizar a linha de cor. Em reconhecer o estatuto *in-between* dos mulatos. A regra de descendência era acionada, pelos pretos, a fim de incrementar a solidariedade comunitária e sustentar ações políticas. Naquele momento intenso, magnetizado pela tensão racial, não haveria espaço para a questão das mesclas e nuances de cor. Este só poderia ser um problema secundário, numa conjuntura de enfren-

Material com direitos autorais



outra tradição. Mas a verdade é que, divergindo da fantasia racial dicotômica, os latinos podem produzir efeitos muito interessantes na vida norte-americana. Antes de mais nada, por seu peso demográfico (existe a perspectiva de que o espanhol venha a ser considerado um dia a segunda língua oficial do país; e os "hispânicos" — mexicanos, principalmente — não estão longe de chegar a ser a maioria da população de lugares como a Califórnia e o Texas, retomando pacificamente terras que, no passado, pertenceram a ancestrais seus). Mas também por sua energia para a ação política e disposição para disputas jurídicas. De qualquer modo, há uma diferença básica entre as reivindicações dos latinos e o atual protesto birracial. E ela aparece no momento em que o protesto é feito por alguém que é filho de um branco e de um negro. Porque a *one drop rule* não foi criada para índios, havaianos ou latinos. Foi criada para pretos. Quando um latino diz que não é preto, ele está *destoando* do padrão ianque de classificação racial. Mas, quando o filho do casamento de um preto e de uma branca solicita o reconhecimento de seu estatuto mestiço, o que acontece é outra coisa. Ele está minando por dentro a regra de descendência. Contestando a *one drop rule*. E milhões de pessoas estão fazendo isso, hoje, nos EUA.

O processo me faz lembrar uma observação da escultora negra norte-americana Barbara Chase-Riboud, que disse (grifos meus): "Basta olhar para nós para ver que *a miscigenação* é parte da nossa experiência e da nossa história, pouco importa o modo como decidimos lidar com ela. *É o último grande tabu* e penso que tanto os pretos como os brancos vão ter de encarar isso". A miscigenação é, de fato, o *last big taboo* da vida norte-americana. E começa a ser encarada. Nesses últimos anos, a sociedade norte-americana teve, como nunca antes, a sua atenção chamada para a questão da mestiçagem. A mídia levantou temas e problemas de pessoas *mixed-race*. James Davis nos lembra alguns momentos significativos dessa onda. Em 1990, quando Renee Tenison foi saudada como a primeira negra a ser a gata do ano da *Playboy*, ela declarou que não se sentia confortável com a definição. Sua mãe era branca. Do mesmo modo, ao vencer o concurso para "Miss USA", em 1995, Chelsi Smith disse que não era a primeira negra a ganhar o prêmio, pelo fato de ser mestiça. Foi o maior tititi na imprensa preta. Dizia-se que a declaração de Chelsi ameaçava a "unidade negra". Mas outros mestiços continuaram se afirmando como tais. O golfista Tiger Woods, ao empalmar o *Masters Championship*, disse que descendia de tailandeses, chineses, negros, índios e brancos. Não era, simplesmente, preto. E, ao responder ao censo, definira-se como "asiático". Tais declarações não teriam sido feitas se não houvesse um movimento multirracial no país. O movimento deu força para que

Material com direitos autorais

eles afirmassem a sua personalidade mestiça, enfrentando a dicotomização e as pressões da "comunidade negra". De fato, o movimento multirracial avançou na década de 1980. E, nos anos de 1990, espraiou-se. Os EUA assistiram ao nascimento de dezenas de organizações de ativistas do multirracialismo. Surgiu uma imprensa multirracial, representada por órgãos como Interrace, New People e Biracial Child. Na Internet, encontram-se informativos como *Interracial Voice* e *The Multiracial Activist*.

Significativamente, o ativismo birracial não se apresenta como oposição à *one drop rule* — não seria inteligente fazer isto, do ponto de vista tático —, mas como movimento em favor de um direito humano fundamental. Em vez de atacar a regra de descendência, concentra-se na tese de que cada pessoa tem o direito de reconhecer e assumir os seus antepassados — e de afirmar plenamente o modo como vê a si mesma. James Davis conta, a propósito, a história de uma aluna sua que, num painel estudantil sobre experiências discriminatórias, falou que descendia de franceses, cherokees, filipinos e negros. Que a sua família a ensinara a cultivar esses grupos e a ser ela mesma, em sua inteireza. As pessoas, algo desconcertadas com a sua aparência física, costumavam perguntar se ela era cigana, portuguesa, etc. Na universidade, estudantes ficavam curiosos e mesmo agressivos em sua presença, querendo saber o que ela realmente era, em termos raciais (uma fixação neurótica sobre a definição racial que, não custa nada lembrar, é coisa tipicamente estadunidense). A essa altura de sua fala, uma estudante preta a interrompeu, para afirmar que o seu caso nada tinha de complexo, nem apresentava problema algum: ela era uma negra. Os demais estudantes — pretos, em sua maioria — concordaram. A moça, não. "*No. No. Not just black. I am the other things too. All of them*" — "Não, não. Não apenas preta. Eu sou as outras coisas, também. Todas elas". É justamente esta nova mentalidade, esta nova espécie de percepção de si mesmo, que está na base do movimento multirracial. A família ensinou a moça a ser uma personalidade interétnica. Ela aceitou o ensinamento. Não tem como aceitar uma *black identity*, definindo-se, para si e para os outros, como uma pessoa unicamente negra. Tudo isso é muito óbvio para nós, brasileiros. Para os ianques, é revolucionário. Choca-se com uma mentalidade que se cristalizou ao longo de séculos.

Estudiosos vêem o movimento multirracial como um passo lógico na seqüência das lutas pelos direitos civis dos negros nos EUA. Insiste-se no fato de que não reconhecer a existência de mestiços de branco e preto — não permitir que uma pessoa exista socialmente como descendente de todos os seus ancestrais — é uma forma de discriminação. De racismo. O próprio

Material com direitos autorais

movimento, por sua vez, discursa na convergência de duas realidades. Como sintetizam Rockquemore e Brunsma, a argumentação do movimento multirracial se desenvolve em duas dimensões. De uma parte, o argumento é quantitativo. De outra, é cultural — ou, se preferirem, psicossocial. O argumento demográfico é o mais simples. Diz respeito ao aumento do número de casamentos inter-raciais e do número de nascimentos de crianças mescladas, nos últimos anos, nos EUA. Da década de 1970 para cá, o número de casamentos inter-raciais, nos EUA, passou de 300 mil para 1,5 milhão. E houve um verdadeiro *boom* de crianças *mixed-race*. Há hoje mais mestiços, nos EUA, do que já houve em toda a história do país. Se o fenômeno da miscigenação não é historicamente novo, a novidade está no modo como ele vem sendo encarado. E aqui entra o argumento cultural. Muitos mestiços já não se vêem, nem querem ser vistos, pelo prisma da *one drop rule*. Não se trata, simplesmente, de negar a identidade negra. Mas de afirmá-la na amplitude de um espectro real, mostrando a convivência e a fusão de ancestrais racialmente diversos na linhagem de uma mesma pessoa. Já no livro *Black, White or Mixed Race — Race and Racism in the Lives of People of Mixed Parentage*, Ann Phoenix e Barbara Tizard abordavam o assunto. Para concluir que seres birraciais viviam numa espécie de zona de fronteira. Rockquemore e Brunsma sutilizaram o elenco de autodefinições, numa pesquisa de campo. E chegaram a três tipos de auto-identificações. Reconheceram a existência do ser fronteiriço de Phoenix e Tizard. Eles se definiriam numa *border identity*, convencidos de que não são pretos, nem brancos. Ficariam no interstício de categorias raciais previamente definidas. Incorporariam a encruzilhada das dimensões genética e simbólica. Formariam uma identidade *blended*. Nas pesquisas, é a categoria que mais aparece. Mas não é a única. Existe ainda uma identidade camaleônica. É o caso de birraciais que se conduzem como brancos enquanto estão circulando no mundo branco e são vistos como membros dele. Mas que se tornam pretos, se estão cercados de pretos e vivendo coisas da vida negra. Tudo depende de companhias e contextos. E estas pessoas não deixam de curtir suas identidades fluidas, nem de reconhecer, com uma certa vaidade, a capacidade que têm de ser brancas aqui e negras ali. Mas há também os que se entrincheiram numa espécie de "identidade transcendental". Que não dão — ou fazem de conta que não dão — importância alguma a definições raciais, achando que este é um modo falso de interagir com seres humanos. Sentem-se ou se comportam como estranhos no ninho, numa sociedade que confere tal importância a exclusivismos raciais. Querem estar fora do jogo. E filosofam sobre seu distanciamento, ainda que em termos banais. Seja como for, nem os habitantes fronteiriços, nem os que se dispõem

Material com direitos autorais

a metamorfoses contextuais, nem os que querem distância "transcendental" do assunto aceitam a imposição da *one drop rule*. E esta é a questão.

Acontece que negros e brancos norte-americanos reagiram às pretensões do movimento multirracial. Agências do aparelho estatal, políticos brancos do Partido Democrata, pessoas formadas na ideologia da Ku Klux Klan e líderes negros como Jesse Jackson firmaram posição contra a introdução de uma nova categoria racial no censo de 2000, de maneira a não permitir que birraciais se definissem como quisessem. A sugestão do movimento multirracial foi tratada como supérflua e divisionista. Ninguém, nessa área, chegou a vê-la como uma renovação da consciência social norte-americana. Achava-se, apenas, que a ampliação do elenco das definições raciais reduziria o tamanho da "comunidade negra", contribuindo para enfraquecê-la. Os brancos, que criaram a regra para oprimir os pretos, não têm interesse no arquivamento da grande divisão racial. Não desejam aposentá-la. Para aceitar o fim da regra de descendência, teriam de ser menos racistas, segregacionistas e boçais. Mas é uma ironia que uma fantasia racial, tecida em defesa da escravidão e do segregacionismo, seja vista por muitos, hoje, como essencial à manutenção da solidariedade negra. A vasta maioria dos negros norte-americanos aceitou a *one drop rule*, criou e socializou seus filhos dentro daqueles parâmetros racistas e, hoje, reage a qualquer desafio à regra de descendência. Os especialistas nos fornecem um panorama da matéria. A regra de descendência foi criada em terras sulistas, escravocratas, com o objetivo de confinar todos os mestiços de branco e negro na categoria de escravos. Mais tarde, serviu para fortalecer o sistema Jim Crow e outros padrões e artifícios de discriminação e segregação racial. Tornou-se a norma nacional a presidir as relações entre as duas raças nos EUA. E ganhou sustentação jurídica. Este enorme empenho racista branco fez com que pessoas de traços físicos distintos passassem todas a pertencer à "comunidade negra". A partilhar uma experiência e um destino comuns. Mulatos claros e escuros se deram as mãos para se proteger. Não havia alternativa. Com o tempo, os negros não só internalizaram como passaram a defender a regra, de modo a não perder os seus mestiços mais claros. Dadas as origens racistas da *one drop rule*, pergunta-se sobre as razões que levam a "comunidade negra" norte-americana a defendê-la com tanto empenho. A resposta está no fato de que, sob o signo da *hypodescent rule*, todos os mestiços de branco e preto foram definidos como pretos — e, assim, a regra, ao obrigar os mestiços a ter uma experiência negra de vida e cultura, forneceu uma base ampla para o desenvolvimento compulsório da solidariedade étnica, do orgulho negro e, logo, deu força às ações políticas da "comunidade". Daí que a afirmação de que a *one*

Material com direitos autorais

drop rule é uma construção social arbitrária soe como uma ameaça. Como uma idéia perigosa, destinada a enfraquecer os movimentos negros. Daí as reações da NAACP e de Jackson a qualquer mudança nesse panorama. Eles temem perder bases sociais de suas trajetórias e carreiras políticas. Perder líderes, sacerdotes, empresários, profissionais de destaque na vida norte-americana. É o que explica a agressividade com que alguns negros atacam o movimento multirracial. Mas não creio que estes ataques consigam refrear a afirmação da mestiçagem nos EUA.

Como se vê, o que temos hoje, no Brasil e nos EUA, são movimentos inversos. E surgem as perguntas óbvias. Os negromestiços brasileiros vão conseguir impor, em nosso meio, a velha dicotomia ianque? As reivindicações negromestiças norte-americanas irão abolir a *one drop rule*? Acho que maiores possibilidades de êxito estão com o movimento multirracial norte-americano e não com o neonegrismo racialista do Brasil. O multirracialismo ianque já provoca, hoje, uma fissura saudável, nuançando o esquematismo racista norte-americano. Penso que James Davis está certo: as exceções à regra, fazendo-se mais numerosas, podem torná-la obsoleta. O principal já foi feito. A regra de descendência está dessacralizada na vida norte-americana. Mas há ainda uma outra coisa, decisiva. A regra se choca com uma outra tradição norte-americana, que é a da liberdade individual de escolha. A mudança, porém, não vai ocorrer de uma hora para outra. A agonia da *one drop rule* deverá ser longa. De todo modo, mais cedo ou mais tarde, ela acabará deixando o reino dos vivos, para pertencer apenas aos extensos domínios da história. Ao contrário, não posso deixar de considerar improvável que os brasileiros passem a se classificar na base do modelo dicotômico. A *one drop rule* está inextricavelmente entrelaçada na experiência histórica e social dos EUA. As nossas vidas nunca foram regidas por nada que se parecesse a tal norma. O racismo brasileiro nada produziu de semelhante ao sistema Jim Crow. Nossos pecados e virtudes são outros. Nossa população nunca foi obrigada a amputar antepassados. É majoritariamente mestiça. E se reconhece como tal. Mas não tenho dúvida de que o racialismo e o birracialismo irão alcançar repercussões. Lá e aqui. Espero que no sentido do combate ao racismo, da redução das desigualdades e discriminações — e no caminho do aperfeiçoamento cotidiano das práticas da democracia.

Material com direitos autorais

5.
A MORTE DOS DEUSES NOS EUA

Especialistas se embatucam diante da invisibilidade social das culturas tradicionais africanas nos EUA. Não são raros os que, incisiva ou cautelosamente, fazem a constatação de que os negros norte-americanos pouco, muito pouco, quase nada ou mesmo nada retiveram — em suas crenças e práticas presentes — das culturas que iluminavam os seus lugares de origem na África. Frazier comenta, em *The Negro Family in the United States*, que os escravos ianques haviam abandonado inteiramente as culturas de seus antepassados africanos. Como se a vida nas plantações escravistas e nas cidades dos EUA tivesse representado uma espécie de Letes, o rio do olvido da literatura clássica greco-latina, providenciando o apagar da memória de quem provasse a sua água. Sem sombra quase de dúvida, é praticamente inútil procurar, nas realizações técnicas e/ou expressivas da atual população negra norte-americana, signos claros, sinais evidentes ou mesmo rastros inconfundíveis que remetam, de modo distinto e direto, às constelações culturais que se configuraram um dia em terras africanas. E isto é imediatamente flagrante no campo fundamental da religião, que se impôs de forma vívida em outros espaços americanos, expressando-se em manifestações como o vodum haitiano, a *santería* de Cuba, o candomblé brasileiro.

Não são variadas as análises que os estudiosos costumam oferecer, em suas tentativas de elucidar esta amnésia coletiva. Mas se elas contêm algum poder explicativo, nunca chegam a ser inteiramente convincentes. Genovese sintetiza o quadro, ao observar que a memória religiosa africana foi em grande parte destruída, nos EUA, pela conjunção de três fatores: a existência de um poder branco hostil, a dimensão reduzida das fazendas e dos núcleos agrícolas e o encerramento prematuro do tráfico de escravos. Num texto recente, "Os Escravos do Sul dos Estados Unidos", Pap Ndiaye, deixando de parte o *hostile white power* de Genovese, alinhou aqueles dois pontos básicos, por meio dos quais se tenta tradicionalmente explicar o distanciamento e a desmemória, que caracterizam o relacionamento do negro norte-americano com o que deveria ser a sua herança africana perpetuada e recriada no Novo Mundo: a americanização dos escravos e seu contato constante com os brancos. Ndiaye parte da pauta de sempre: as conseqüências culturais da singu-

Material com direitos autorais



brancos. Assimilando de modo menos imperfeito e até mais crítico o pensamento religioso e as práticas rituais destes. E assim por diante. Não será nenhuma surpresa, portanto, que venha a se deixar caracterizar — em tese, volto a dizer — por um certo afastamento, ou mesmo por um esquecimento ou abandono, das culturas dos antepassados africanos. A indiferença pode se tornar um sentimento dominante. E, a depender da pressão senhorial, negritando a inferioridade e o primitivismo ancestrais, o descaso e o desprezo têm tudo para predominar naquele coração cativo, que lembrança alguma conserva da África, a não ser, quem sabe, gestos humilhados de familiares seus. Assim, se a África tende a ser, para o negro africano escravizado, chama rubra esbraseando sob as montanhas do peito, ela pode não passar, para o cativo nativo, de coisa esmaecida, sem força para se imprimir como tatuagem anímica.

Veja-se o caso das culturas jeje (ewe) e iorubá (ou nagô) — ou, mais precisamente, do complexo cultural jeje-nagô — no Brasil. Na Cidade do Salvador da Bahia de Todos os Santos. Os iorubanos foram, juntamente com os jejes (daomeanos de língua fon) e haussás islamizados, os últimos africanos a desembarcar como escravos nos trópicos brasileiros. Em *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos*, Verger delimitou quatro "ciclos" do comércio escravista entre os baianos: o ciclo da Guiné, durante a segunda metade do século XVI; o ciclo de Angola e do Congo, ao longo do século XVII; o ciclo da Costa da Mina, cobrindo os três primeiros quartos do século XVIII; e o ciclo da baía do Benin, estendendo-se de 1770 a 1851, últimos dias do tráfico clandestino. "A chegada dos daomeanos, chamados jejes no Brasil, fez-se durante os dois últimos períodos. A dos nagô-iorubás corresponde sobretudo ao último", acrescenta Verger. Guerras com povos vizinhos e guerras endógenas reduziram milhares de nagôs ao cativeiro, conduzindo-os, nos navios negreiros, à margem ocidental do Atlântico Sul. Diversos autores nos falam dessas guerras, a exemplo dos enfrentamentos bélicos que opuseram Oió e Ilorin, ou que resultaram em massacres de egbás (um subgrupo nagô que, fugindo de suas terras, acabou fundando, em 1830, a cidade de Abeokutá, centro africano do culto a Iemanjá). E das guerras com o antigo Daomé, que atravessaram todo o século XVIII e a maior parte do século XIX, produzindo os ataques daomeanos aos reinos iorubás de Xabé e Ketu, quando muitos nagôs foram mortos ou capturados e vendidos como escravos — a história de Ketu, como frisam os estudiosos, é referência preciosa para o entendimento do mundo baiano. Mas o que nos interessa sublinhar, no momento, é que o fato de os nagôs terem sido os últimos a chegar aqui foi, sem dúvida, um aspecto nada

Material com direitos autorais



Ainda a este respeito, é preciso sublinhar um aspecto. Genovese não pode arrolar, entre os fatores que convergiram para destruir a memória religiosa africana nos EUA, o encerramento prematuro do tráfico de escravos. Porque o tráfico ianque durou mais do que o cubano e o brasileiro. Os negros escravizados nos EUA podem ter passado a ser, em sua maioria, norte-americanos. Mas é também verdade que — do começo da escravidão na Virgínia, nos primórdios do século XVII, ao fim do comércio clandestino de escravos, no final do século XIX — eles, direta e indiretamente, jamais perderam contato com a África e as coisas africanas. O tráfico de negros para os EUA gerou controvérsia desde que foi iniciado. Nem sempre por motivos "humanitários". Os brancos norte-americanos, de modo praticamente unânime, não se sentiam confortáveis na companhia de negros. E muitos reclamavam da chegada de levas sucessivas de africanos às terras do Novo Mundo. Mais tarde é que principiaram a ganhar corpo movimentações e discursos ideológicos antitráfico e pró-emancipação dos negros, no caminho dos *quakers*. Mas sem maiores resultados mediatos — e, muito menos, imediatos. O silêncio da Declaração da Independência sobre o tráfico e a escravidão — eclipsando o específico em favor de uma afirmação genérica do direito do ser humano à vida, à liberdade e à busca da felicidade — frustrou os abolicionistas. Sobreveio a guerra contra a Inglaterra. Negros ingressaram no exército revolucionário. A esperança retomou seu frescor. E nada feito. Negros e brancos pró-abolição acreditaram que a libertação dos EUA teria, como corolário e coroamento, a libertação dos escravos. Ficaram decepcionados com o desfecho do processo independentista. Suas forças não foram suficientes sequer para dar cabo do tráfico negreiro. Navios continuaram despejando pretos abertamente no litoral estadunidense até 1807, quando o tráfico foi declarado ilegal (por temor de que se repetissem, ali, cenas da chacina racial que ocorrera no Haiti). Mas a lei começou a ser descumprida desde o instante em que foi promulgada. Cargas humanas não cessaram de ser remetidas para as plantações ianques. Apenas eram despachadas por baixo do pano. Clandestina e numerosamente.

Hope Franklin e Moss Jr. fazem uma observação algo cruel sobre o assunto, ao dizer que a traficância transgressora instituiu a primeira *underground railroad* da história do escravismo nos EUA. A chamada *underground railroad*, "ferrovia subterrânea", não era bem uma estrada de ferro, mas o nome-de-fantasia de uma rede secreta abolicionista, que ajudava negros a escapar da escravidão sulista para o Norte dos EUA ou para o Canadá, no período anterior à guerra civil. Escrevem Franklin e Moss Jr.: "As violações da lei [antitráfico] foram numerosas. Comandantes de navios da Nova Inglater-

Material com direitos autorais

ra, negreiros do litoral atlântico central e plantadores sulistas — todos ignoraram a legislação federal e estadual quando acharam conveniente fazê-lo. Aqueles que tinham interesse altruísta pelo fim do tráfico de escravos podiam dizer, alguns anos depois de 1808, que quase nada havia mudado no abominável tráfico, exceto que ele havia passado a ser feito clandestinamente. A primeira *underground railroad* não foi aquela estabelecida pelos abolicionistas para levar escravos à liberdade, e sim, aquela estabelecida pelos negreiros e outras pessoas para introduzir mais negros na escravidão". Na década de 1830, milhares e milhares de africanos eram enviados, sem problemas, para os EUA. Protestos contra o tráfico continuavam inúteis. O presidente Van Buren reclamava que o comércio clandestino desonrava a bandeira norte-americana. À entrada da década seguinte, outro presidente, John Tyler, denunciava o incremento das ações ilegais dos traficantes. E tudo ficava por isso mesmo. "A costa longa e desprotegida, os mercados certos e a perspectiva de enormes lucros eram demais para os traficantes norte-americanos [...] Quase todos os anos testemunhavam um apelo do presidente ou de algum líder do governo por uma aplicação mais rígida da lei, mas nada se fazia. As violações mais flagrantes não provocavam a opinião pública a ponto de causarem uma ação contra aqueles que lucravam com o tráfico", recordam os historiadores supracitados. O comércio negreiro prosseguia nos EUA quando já havia cessado no Brasil. Nas décadas de 1850 e 1860, o porto de Nova York vendia escravos africanos para o Brasil e para Cuba, como demonstrou Luís Henrique Dias Tavares, em *Comércio Proibido de Escravos*. Escrevendo em 1860, Ottilie Assing fala ainda de um "*expanding transatlantic slave trade*". A chegada do século XIX não representou, portanto, para os negros dos EUA, a fixação de uma intransponível barreira humana e comunicacional, de um marco de inconexão com o continente africano. Gentes da África prosseguiam nas travessias compulsórias, carreando suas práticas de cultura. O que não havia, nos EUA, eram terras onde pudesse medrar, com viço e vigor, a sua magia.

A tese de que o convívio constante de pretos e brancos carcomeu a herança simbólica africana é, também, facilmente relativizável. Argumenta-se, aqui, que o chamado "absenteísmo" não foi uma *trademark* dos senhores brancos dos EUA. Ao contrário de seus equivalentes caribenhos e brasileiros, eles costumavam residir em seus sítios e fazendas. Estavam sempre mais próximos de seus escravos do que aqueles senhores das Américas Central e do Sul, que apareciam apenas sazonalmente, ou de modo ainda mais raro, em seus domínios territoriais. Além disso, as propriedades rurais norte-americanas, regra geral, possuíam pequenas dimensões. E um número reduzido

Material com direitos autorais

de escravos. Diversamente do que se via nas Antilhas e no Brasil, onde predominavam o latifúndio e, na extensão descomunal da terra, copiosa escravaria. Desse modo, o senhor ianque se achava ainda mais perto de seus pretos. Morava na fazenda, a fazenda era pequena e os pretos eram poucos. Podemos então fazer as contas e, *pari passu*, comentá-las. A grande maioria dos escravos, nos EUA, vivia no Sul. E, no Sul, pelo menos metade deles nem sequer morava em fazendas, mas em sítios. "Sítios de dez escravos ou menos não desenvolveram uma ampla divisão de trabalho. O sitiante branco e sua mulher dividiam tarefas, mas o grau de especialização entre os escravos raramente ultrapassava a designação de uma ou duas mulheres para o trabalho doméstico; e mesmo estas tinham de trabalhar nos campos, quando necessário. O esforço comum de senhor e escravo trabalhando juntos produzia uma familiaridade fácil, reforçada por arranjos de vida. A dona da casa ou talvez uma escrava cozinhava para todos, ao mesmo tempo e do mesmo modo. Só a segregação à mesa traçava uma linha de casta. Os escravos dormiam numa casa pequena com a família do senhor ou numa cabana que dava a frente para um pátio comum. Escravo e liberto, preto e branco, viviam bem perto um do outro", relata Genovese, em *Roll, Jordan, Roll.* E os sitiantes, está claro, viviam em seus próprios sítios. Mas mesmo as fazendas, as grandes plantações, não eram tão grandes assim. No século XVIII, definia-se como *plantation* uma unidade agrária de vinte ou mais escravos. Ainda Genovese: "Se definirmos uma grande plantação como uma unidade de cinqüenta escravos, então apenas um quarto dos escravos do Sul vivia em grandes plantações. Os senhores de escravos do Caribe ou do Brasil achariam graça nessa definição, pois suas próprias plantações costumavam ter mais de cem escravos". E a maior parte dos escravos das plantações sulistas morava com proprietários residentes. Na soma total, portanto, a vasta maioria dos negros escravizados nos EUA vivia com seus senhores. E mais uma vez os contatos interétnicos e interculturais eram favorecidos. Com a sempre curiosa implicação, para os estudiosos do escravismo norte-americano, de que tais contatos desconfiguravam apenas e somente heranças culturais originárias da África.

Disse que a tese é facilmente relativizável. E é. A começar pelo absenteísmo. A classe senhorial brasileira foi bem menos absenteísta do que se costuma supor. Nesse particular, o Brasil sempre esteve mais próximo dos EUA do que da Jamaica. "Os senhores de engenho compunham uma classe de proprietários residentes", escreve Stuart Schwartz, em *Segredos Internos: Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial.* Muitos deles passavam parte do seu tempo na Cidade da Bahia — mas as suas plantações ficavam na hinterlândia imediata daquela que foi a capital do Brasil até meados do século

Material com direitos autorais

XVIII. Schwartz: "Alguns dos mais abastados mantinham residências na cidade, outros iam regularmente a Salvador a negócios, para visitar amigos e tomar parte nas atividades cívicas. Essa participação da oligarquia rural na vida da cidade era possibilitada pela proximidade de muitos engenhos das margens da baía. A viagem de barco de Santo Amaro a Salvador levava apenas duas horas. A presença de senhores de engenho como membros da Câmara ou confrades da Misericórdia indica a existência de laços estreitos entre a cidade e o Recôncavo". Havia, ainda, os que, possuindo mais de um engenho, terceirizavam a administração de algumas propriedades — mas isto acontecia também nos EUA. Em contrapartida, a expansão da zona açucareira baiana, no século XVIII, aprofundou a ruralização de parte da elite senhorial. E ocorre que, nesta região brasileira, a preservação de formas culturais de extração africana se deu de modo especialmente denso. A presença de proprietários em suas plantações de cana-de-açúcar e de fumo, os constantes contatos entre brancos e pretos, não lograram desfigurar os corpos culturais africanos lançados para cá por sobre o Atlântico. Isto quer dizer que o não-absenteísmo senhorial, por si só, não diz muita coisa. Vamos situá-lo, então, no quadro norte-americano típico. Poucos escravos, numa fazendola, trabalhando e vivendo juntos com o senhor, em inevitável, mesmo que involuntária, intimidade. Com isto, os sulistas brancos teriam feito as cabeças dos pretos. Ou a simples proximidade de padrões culturais "superiores" teria desestabilizado princípios e práticas de origem africana, solapando as suas bases de sustentação e, com o tempo, fazendo-os dissolverem-se no ar. Mas como as culturas africanas não eram assim tão débeis, nem andavam mendigando uma extrema-unção, a explicação não me parece crível, nem terminante. Mesmo porque as fazendas brasileiras não eram invariavelmente imensas. Em Santiago do Iguape, no Recôncavo Baiano, existiam fazendolas de lavradores de cana, com os seus escravos. Veja-se o estudo "E se a Casa-Grande Não Fosse tão Grande? — Uma Freguesia Açucareira do Recôncavo Baiano em 1835", de Barickman. A norma, no Iguape, era outra. Não predominava, ali, a grande lavoura escravista. O que havia eram pequenas propriedades. E trato íntimo entre senhores e escravos.

No Brasil, como em Cuba, uma tal proximidade levou senhores não só a tolerar, como a freqüentar os batuques "pagãos", os calundus noturnos dos escravos. Nuno Marques Pereira, hospedado em casa senhorial do Recôncavo Baiano, passou uma noite em claro por causa "do estrondo dos atabaques, pandeiros, canzás, botijas e castanhetas". Quando o dia se fez, comentou o assunto com o dono da casa, definindo o que escutara como "horrendo alarido, que se me representou a confusão do Inferno". Não era o que o dono

Material com direitos autorais

da casa pensava. Para este, inexistia "coisa mais sonora, para dormir com sossego". Mas disse a Marques Pereira: "se eu soubesse que havíeis de ter este desvelo, mandaria que esta noite não tocassem os pretos seus calundus". Pereira, intrigado, perguntou: "que cousa é calundus?". Respondeu o senhor de engenho: "São uns folguedos, ou adivinhações [...] que dizem estes pretos que costumam fazer nas suas terras [africanas], e quando se acham juntos, também usam deles cá [no Brasil], para saberem várias cousas; como as doenças de que procedem; e para adivinharem algumas cousas perdidas; e também para terem ventura em suas caçadas e lavouras; e para outras cousas". Percebendo a natureza religiosa do calundu, Pereira partiu para a pregação anti-herética. Condenou com veemência a permissão senhorial para pretos realizarem "semelhantes ritos". Convenceu o dono da casa a reunir seus escravos. Entregou-se a uma longa arenga vituperando a idolatria. Obrigou todos a se ajoelharem. A rezar. E mandou fazer uma fogueira, onde ordenou que fossem atirados "os instrumentos com que se obravam aqueles diabólicos folguedos". E aqui temos uma contradição bem brasileira, que jamais chegou a ser resolvida: membros da classe dominante contra — membros da classe dominante a favor — dos "batuques" dos pretos. No caso, é evidente que a intervenção de Marques Pereira, falando do fogo do inferno e queimando instrumentos musicais, serviu apenas para atazanar a vida dos outros. Nem bem ou mal ele meteu o pé na estrada, endereçando pragas a outros quintais, o senhor e seus pretos, livres daquela amolação moralista, puderam retornar à vida de sempre, com atabaques novos para o velho calundu. E o fato é que o culto seiscentista do calundu, trazido da África pelos negros bantos, permanece ainda hoje vivo em terras brasileiras.

Foram os calundus os primeiros templos do culto candomblezeiro que se implantou no Brasil. É a eles que nos dirigimos quando falamos, atualmente, dos candomblés congos e angolas. Coisa muito diferente, portanto, do que ocorreu nos EUA. Do que aconteceu nas plantações e nos sítios sulistas de lá, onde senhores e batuques não experimentaram nada de parecido a um convívio profundo, nem brancos parecem ter freqüentado festas negras de tambor e magia (a rendição temerosa ao feitiço, assim como ceder à tentação de leituras divinatórias, é outra coisa; nada tem a ver com encontro genuíno). Enlouquecida em sua lógica perversa, em seus extremos de punição e pecado, a ideologia puritana seria incapaz de fazer vistas grossas a escapadelas em direção a um terreiro, a um suposto foco de regozijo satânico — ou melhor, nem sequer permitiria que este existisse. Descartadas a benevolência e a tolerância, banida a eventualidade de um contágio cultural mais marcante do senhor, pela proximidade do escravo, restaria então, como

Material com direitos autorais





de, seu temperamento, sua inteligência, sua capacidade de sedução, seus músculos. De qualquer modo, o escravo direcionado para o "ganho" — empenhando-se em ocupações manuais qualificadas ou não, e sob diversos tipos de relações de trabalho — tinha um nível de autonomia pessoal que é quase impossível encontrar na exploração de minas de metais preciosos e nas atividades de plantio e colheita desenvolvidas no campo. Ou mesmo entre outros escravos urbanos, como as mucamas e os pajens que realizavam serviços pessoais economicamente não-rentáveis para os seus senhores. Vender coisas ao ar livre, passando por lugares movimentados e coloridos, com oportunidades de paquera e namoro, estabelecimento de laços de amizade ou troca de palavras e idéias, não era o mesmo que passar o dia com a bateia na mão, em busca de grãos luzentes, ou despendê-lo no eito, entre sementes e mudas. Note-se, ainda, que o aluguel de escravos tornou-se prática cada vez mais comum, entre nós, ao longo do século XIX, quando os nagôs haviam chegado ao Brasil. Maria Inês chama a atenção para um aspecto interessante, neste sentido. Para a "contradição que começava a se operar na relação de trabalho escravista: de um lado o locador, mantendo com o escravo uma relação escravista calcada na propriedade de outra pessoa, e de outro lado, o locatário, que se utilizava da força de trabalho não mais realizando uma inversão [um investimento] e sim preferindo alugá-la ao modo de um 'capitalismo embrionário'. A generalização do costume de alugar a mão-de-obra, ao invés de comprá-la, pode ser um fator elucidativo das primeiras manifestações de dissolução do sistema escravista e de transição para formas de trabalho assalariado, aceleradas especialmente a partir da perda de sua principal fonte de renovação, com o fim do tráfico". Realmente, o "ganhador" aparece como um curioso misto de escravo e trabalhador assalariado. Em *O Escravismo Colonial*, Gorender prefere chamar, aos "negros-do-ganho" (vendedores, artesãos, carregadores, estivadores, alfaiates, pedreiros, carpinteiros, etc.), "rendeiros do próprio corpo". E toca no ponto crucial da liberdade. Se não quisermos dizer que os escravos urbanos do "ganho", com os seus pontos de encontro e comércio quase sempre étnicos, eram mais livres do que os escravos da mineração ou das plantações, digamos, então, que eram menos escravos do que estes.

Tem razão Kátia Mattoso: "A sociedade urbana parece menos dicotômica do que a rural, menos enquadrada [...] não resta dúvida que o escravo urbano é com freqüência mais independente diante de seu senhor do que o escravo rural. Artesão, ele pode morar longe da residência de seu senhor [...] O senhor que aluga seu escravo carregador, pintor ou marinheiro, certamente o vigia, mas é forçado a permitir-lhe certo grau de autonomia. O es-

Material com direitos autorais

cravo urbano circula nas ruas, estabelece vínculos com os homens livres humildes, seus irmãos de trabalho, e sente-se, sem dúvida, menos prisioneiro de sua condição que o escravo rural". Gorender fala, a propósito, de duas concessões restritas: a da locomoção relativamente livre e a da propriedade individual do escravo. "Numerosos escravos urbanos desfrutavam de liberdade de locomoção de certa latitude, negada aos escravos rurais. Podiam até, mediante ajuste com o senhor, residir em domicílio separado". Maria Inês bate na mesma tecla: "os ganhadores gozavam de uma liberdade de movimento muito mais ampla do que os escravos domésticos [...] submetidos à vigilância direta dos senhores [...] podiam criar instrumentos de solidariedade grupal, dentre os quais as 'juntas' para alforria foram os mais conhecidos e, ao mesmo tempo, preservar a tradição cultural africana". Gorender: "Quanto à propriedade individual do escravo, a norma geral foi negativa [...] Mas a praxe consuetudinária cedo admitiu a propriedade individual do escravo, por ajuste com o senhor, como no caso dos negros de ganho, por doação ou legado, por usufruto de lotes de terra concedidos nos estabelecimentos agrícolas". E Inês: "Dentre as propriedades pertencentes a escravos, a mais peculiar é a posse de outros escravos". A soma de tudo isso é interessante. Escravos não só compraram escravos aqui mesmo, no Brasil, como chegaram a importá-los da África. E a se juntar para alforriar os seus, por motivos de afeto ou para fins de ação político-cultural. Sabe-se que a devoção à Senhora da Boa Morte, em Salvador, serviu para acobertar o culto às deusas-mães iorubanas e às atividades de uma "sociedade secreta" feminina — Gueledé (obrigada à clandestinidade, no contexto escravista vigente, quando na África essas associações eram públicas), mas, também, para alforriar sacerdotisas nagôs. Mas o que é importante é dar realce ao fato de que, trabalhando nas ruas de uma cidade, o escravo estava mais à vontade do que no campo. Possuía um outro e maior grau de autonomia. Física e psíquica.

Também pelas cidades circulavam negros livres e libertos. Mulatos de diversas gradações. Tanto no Brasil quanto nos EUA. De acordo com os dados disponíveis, 400 mil escravos viviam em comunidades urbanas, por volta de 1850, nos EUA. Entre eles, escravos tecnicamente qualificados. Sapateiros, marceneiros, alfaiates, tanoeiros, pintores, carpinteiros, etc. Mas estes artesãos, assim como os servos domésticos, andavam muito mais preocupados em se integrar no mundo branco do que em preservar tradições da África. Sowell observa que os trabalhadores domésticos assimilavam, muito mais rapidamente do que os rurais, a cultura branca norte-americana e seus valores. Assimilavam, incorporavam e exibiam. E o mesmo pode ser dito dos negros livres, cerca de meio milhão de pessoas que, por esse mesmo tempo,

Material com direitos autorais

tendiam a ser, sobretudo, seres urbanos. A maior margem de manobra, nas cidades, foi explorada, por negros brasileiros e norte-americanos, a partir de estratégias descoincidentes. No caso norte-americano, a escolha foi aprofundar o ajustamento. No brasileiro, em boa medida, vingou a procura de nichos de sobrevivência, de clareiras quase clandestinas, de esconsos onde resguardar relíquias. Predomínio quase exclusivo do afã integracionista, de um lado. De outro, preocupação preservacionista convivendo com a estratégia do ajuste. Os negros urbanos norte-americanos não perdiam oportunidade de assimilar signos culturais brancos. Esforçavam-se, ao extremo, para dominar os repertórios dominantes. Caminhavam, como podiam, nos rumos da "integração" — não hesitando em sufocar ou atirar fora o que lhes restava da reserva de "africanismos". Não era somente isso o que a vanguarda negromestiça brasileira parecia querer. E aí principiou a se delinear a diferença. No Brasil, os negros adotavam o catolicismo. Mas não abriam mão de inquices, voduns, orixás. Nos EUA, ao contrário, a adesão dos negros ao cristianismo protestante implicou renegar cultos africanos. Olvido e repúdio que não devem, contudo, ser atribuídos ao encerramento de um tráfico que prosseguiu avançando pelo século XIX, a uma "americanização" (existiam pregadores africanos nos EUA) ou a uma convivência caracterizada pelos excessos da proximidade. Porque, mais do que para falar dos EUA, tais traços de intimidade fraterna e forçada poderiam ser convocados para tipificar sociedades miscíveis e promíscuas como a brasileira e a cubana. Para falar em termos esquemáticos, mas verdadeiros, o que aconteceu foi que, nos EUA, os negros se apropriaram de todos os espaços possíveis para se incorporar aos modelos brancos, enquanto que, no Brasil, os negros se aproveitaram para perpetuar, através das frestas que divisavam ou das clareiras que abriam, configurações anímicas ancestrais.

Não há maiores informações sobre a vida religiosa dos escravos, nas colônias inglesas que viriam a formar os EUA, durante o século XVII e boa parte do século XVIII. Nem o poder branco havia desenvolvido, até então, qualquer esforço catequético mais abrangente e sistemático para converter os negros. É razoável supor que estes — africanos ainda ou nascidos já no Novo Mundo —, entregues a si mesmos, tenham persistido em suas práticas africanas tradicionais, aqui e ali tingidas de elementos da circunstância ecossocial em que se achavam agora inseridas. Nas palavras de Genovese, "a massa escrava aparentemente se tornou cristã em fins do século XVIII e no princípio do século XIX". Surgiram aí não apenas muitos fiéis, mas também pregadores negros. Em *The Americans: The National Experience*, Boorstin sugere que esta é apenas a face visível da história. Que haveria uma história

Material com direitos autorais





























co-puritano. É como se os escravos negros, nos EUA, tivessem passado por uma bem-sucedida lavagem cerebral. No Brasil e em Cuba, ao contrário, a vida religiosa sempre foi muito menos pura e disciplinada. E o fato é que contamos hoje com a presença viva de Exu em nosso ambiente, celebrado em milhares de terreiros e recebendo oferendas constantes nas ruas das cidades do país. Da mesma forma, é significativa a presença de Oxóssi e de outros orixás na paisagem cultural brasileira, o que permitiu que Pierre Verger escutasse um mesmíssimo cântico de Iemanjá na Bahia e em Abeokutá, na Nigéria. Aqui, os negros preservaram elementos de suas matrizes culturais de origem, de modo que hoje esses elementos se acham vivamente presentes entre nós. Fazem parte, com suas cores e brilhos, do cotidiano brasileiro. E coisas semelhantes podem ser ditas da vida cubana. Basta lembrar que, no verão de 1948, segundo Bascom (*Les Afro-Americains*), sacerdotes cubanos da religião dos orixás fizeram uma viagem à Nigéria — e se comunicaram, com seus pares africanos, através da língua litúrgica do culto das divindades iorubanas. Nem é por outro motivo que expressões comuns na boca do povo cubano sejam também comuns na boca do povo brasileiro. "*Bajarle el santo*", por exemplo.

Em "Influencia Africana en Latinoamerica: Literatura Oral y Escrita" (capítulo de *África en América Latina*, volume organizado por Fraginals), o cubano Samuel Feijóo escreveu: "Uma mesma massa escrava resistia, por fidelidade vital, àquelas influências estrangeiras do senhor, buscando seu ser íntimo, seu saber, sua crença, para exterminá-lo. A vitalidade do escravo africano refugiou-se em sua religião e em sua cultura *folk*, para uma resistência legítima perante a força de seu explorador branco. Suas danças, cantos, mitos, vozes, liturgias, comidas, remédios, etc., foram mais amados, mais abraçados, e é por isso que pôde persistir com determinação desde os primeiros tempos, quando o primeiro núcleo escravo resistiu, para salvar a rica herança de sua própria cultura, para transformar e alegrar a cultura estrangeira, opressora, na qual foi introduzido pela violência". E esta resistência escrava foi vitoriosa. Histórica e culturalmente vitoriosa. Formas religiosas levadas do continente africano foram preservadas nos campos e nos *cabildos* (associações de escravos e ex-escravos cubanos), que mais tarde se vinculariam ao carnaval ou se transformariam em templos. Conquistaram as principais cidades da ilha. Seduziram e incorporaram não poucos indivíduos brancos (ou brancomestiços) da população cubana. E isto, como no Brasil, apesar das proibições e das perseguições aos cultos religiosos nascidos na África. Proibições e perseguições ocorridas não só no período colonial-escravista, mas também em tempos mais recentes. Em *Los Negros Brujos*, Fer-

Material com direitos autorais

nando Ortiz, referindo-se a inícios do século XX, fala de campanhas racistas movidas, em Cuba, contra sistemas e práticas culturais de extração africana. Assim como acontecia no Brasil, também na ilha caribenha era comum ver a polícia invadindo templos negros, prendendo sacerdotes e fiéis, desmantelando objetos rituais. No entanto, estes cultos se mantiveram, para se afirmar no horizonte cultural cubano. Especialmente, ao longo da década de 1940, quando ocorreu um relaxamento na vida cubana — e a Constituição do país, tão diferente do sistema Jim Crow, se encarregou de condenar discriminações "*por motivo de sexo, raza, color o clase o cualquiera otra lesiva a la dignidad humana*".

Em "Las Religiones de Origen Africano durante la Republica Neocolonial en Cuba" (*Del Caribe*, 1988), o antropólogo López Valdés sintetizou o que aconteceu na época. Lembra ele que, durante os anos da II Guerra Mundial, criou-se em Cuba um ambiente favorável ao exercício mais amplo da cidadania. "Ante esta relativa liberalização da vida cidadã, teve lugar um auge da religiosidade popular, especialmente no tocante às crenças e práticas de origem africana." Nem o poder político pôde se manter indiferente ao fenômeno. No 8 de setembro de 1946, a primeira-dama de Cuba compareceu à tradicional festa da Virgem de Regla, com o seu santuário junto ao mar, no povoado do mesmo nome, do outro lado da baía de Havana. Detalhe: a Virgem de Regla é sincretizada com Iemanjá, na *santería*, e com uma entidade chamada Mareagua, no *palo monte*, nome que se dá aos cultos bantos em Cuba. "Também por esses anos chegaram a se estabelecer contatos entre os praticantes das religiões de origem africana em Cuba com os lugares de que haviam partido os escravos que foram seus primeiros portadores", escreve López Valdés, prosseguindo: "Com o auge da religiosidade popular que teve lugar nos anos de 1940, entrou em circulação o uso de motivos religiosos para fins de propaganda comercial. Muitos estabelecimentos varejistas ou de serviços à população tinham nomes de santos, que se faziam extensivos a produtos e até a clínicas privadas". Mais: "de acordo com os dados de Ortiz, em 1951, havia duzentos babalaôs em Cuba, cifra que pressupõe a existência de um número várias vezes maior de babalorixás e ialorixás e maior ainda de praticantes e crentes". Os tempos da repressão a tais práticas religiosas, contudo, não haviam se encerrado. Com a imposição do comunismo em Cuba, na década de 1960, depois da vitória dos jovens guerrilheiros de Sierra Maestra, um velho e surrado princípio marxista voltou à tona, sintetizado na célebre frase de Marx, disparada em sua análise da filosofia do direito de Hegel: *Die Religion ist das Opium des Volkes* — "a religião é o ópio do povo". Um dogma de cruéis conseqüências práticas. Sob a

Material com direitos autorais

sua determinação, a atitude marxista, diante da religião, era a do combate. Uma postura agressiva, de guerra ideológica. Mas também, desde que possível, de repressão física. Como aconteceu na Rússia soviética. E na Cuba de Fidel Castro. A propósito, ao falar da supracitada festa da Virgem de Regla-Iemanjá, padroeira do porto de Havana, em seu livro *Yemayá y Ochún: Kariocha, Iyalorichas y Olorichas*, a cubana Lydia Cabrera não perdoa, assinalando (grifos meus): "O oito de setembro — *antes de Castro* — era uma data importante na devoção do então alegre e despreocupado povo de Havana". Não foi por veleidade turística que, às primeiras luzes da década de 1960, com a metamorfose da revolução cubana em regime comunista, membros da *santería* deixaram a ilha, refugiando-se nos EUA. Na Flórida (a antiga *florida* dos conquistadores ibéricos), principalmente — onde, aliás, foi viver a citada Lydia Cabrera, tia do escritor Cabrera Infante e autora de livros fundamentais para a compreensão do universo religioso cubano. Ao contrário do que sugeria Maiakóvski, em seu poema "Black & White", de 1926, o negro cubano não deveria ter-se dirigido "ao Komintern, em Moscou". E esta revoada de sacerdotes da ilha produziu, por sinal, um efeito muito interessante. No exílio, a *santería* conquistou um número razoável de adeptos nos EUA, levando os orixás iorubanos a serem cultuados na Ilha de Manhattan. Mas este é um outro tema. O que interessa observar, no momento, é que, com o passar dos anos, veio a descompressão. Diante do profundo enraizamento das formas religiosas de origem africana na vida do povo mestiço de Cuba, a ditadura castrista começou a fazer vista grossa para o assunto. Até que deixou de reprimir os cultos. De modo que, em 2003, a velha Havana pôde sediar um encontro internacional nagô. O evento — *Oricha 2003, VIII Congreso Mundial Yoruba* — aconteceu no palácio de convenções de Havana, reunindo especialistas para discutir os mais variados temas, da música à ética, passando por práticas divinatórias e o uso terapêutico de ervas e tambores.

"Hoje, seria impossível definir a religião do povo cubano. Não há um credo geral, nem popular, nem oficial. As práticas religiosas da África são tão seguidas quanto as cristãs; às vezes, ao mesmo tempo. E, fora delas, o espiritismo e a teosofia estão muito difundidos, assim como todo gênero de superstições. E tudo numa confusão inextrincável de conceitos teológicos de imanência, de transcendência ou de panteísmo", escrevia já Ortiz, em seus *Estudios Etnosociológicos*. Além disso, o protestantismo estadunidense se espalhou pela ilha, formou-se um tipo de vodum cubano e as misturas prosseguiram a todo vapor, inclusive com correntes orientalistas (há tempos, muitos chineses foram parar em Cuba, vivendo e trabalhando em condições infra-humanas) produzindo um surpreendente culto a San-Fan-Con, divindade de

Material com direitos autorais

origem chinesa sincretizada com Xangô. De todo modo, podemos dizer que a *santería* e o *palo monte* são as principais religiões de raízes africanas praticadas em Cuba. É claro que também há práticas rituais de origem ewe-fon. E que, numa abordagem dessa dimensão essencial da vida cubana, não devemos passar ao largo da sociedade masculina dos *ñañigos* — ou sociedade *abakuá* —, que contribuiu fortemente para a formação da cultura cubana. O culto mais antigo é o *palo monte*, de origem banta. Os escravos que levaram as bases — ou os "fundamentos", como se costuma dizer também na Bahia — do que viriam a ser a *santería* e a sociedade *ñañiga* ou *abakuá* só foram chegar em Cuba mais tarde, no caminho entre os séculos XVIII e XIX.

A sociedade secreta *ñañiga* ou *abakuá* formou-se em Cuba nas primeiras décadas do século XIX, fundada por escravos e libertos procedentes da região do Calabar (entre a Nigéria e o Camerum), que eram designados, na ilha, pelo termo genérico *carabalís*. Esses *ñañigos* despertaram muito temor na vida cubana, por sua violência e suas navalhas, e pelos seus conhecimentos, supostos ou reais, de feitiçaria. Eram considerados, ao lado dos chineses, os mais terríveis feiticeiros da ilha. A princípio, tratava-se de uma sociedade iniciática, uma espécie de maçonaria negroafricana, exclusivamente masculina, composta apenas por *carabalís* nascidos na África, que se organizavam em grupos chamados *potencias*, *tierras*, *partidos* ou *juegos*. Para usar a definição de um líder *abakuá* de meados do século XX, cada *potencia* era um "*Estado en chiquito*", um aparelho estatal miniaturizado, com quatro poderes encarnados em quatro grandes chefes: o Iyamba (rei), o Mocongo (o general, o poder militar), o Isué (o bispo, poder eclesiástico) e o Empegó (o escriba, o poder legislativo). Estes *carabalís* africanos não permitiam o ingresso de negros *criollos* (naturais de Cuba) em seus círculos secretos. Mas os *criollos* — que, afinal, eram filhos daqueles primeiros *ñañigos* — forçaram a porta e acabaram admitidos. Ao entrar, fecharam a mesma porta para mulatos e brancos. A partir da década de 1860, porém, as *potencias* foram franqueadas a todos: pretos, brancos, mestiços — apenas mulheres e homossexuais ficariam fora do jogo. O responsável pela abertura foi Andrés de los Dolores Petit, chefe de um grupo *abakuá* de Havana. Brancos faziam de tudo para ter acesso ao segredo *ñañigo*. E Andrés via, na incorporação deles, o caminho para o *ñañiguismo* perdurar na vida cubana. Mas soube jogar. Cobrou uma bela soma de dinheiro para revelar aos brancos o segredo da sociedade, de modo que estes pudessem abrir as suas próprias *potencias*. Políticos, empresários, autoridades policiais, etc., iniciaram-se então nessas águas. "*Lo que el ñañiguismo perdió en misterio y en la fantasia de las gentes, lo há ganado en fuerza electoral*", comentou, a propósito, Lydia Cabrera, em

Material com direitos autorais





tos" que se articula a partir de quatro crenças basilares: crença na existência de dois mundos, o visível e o invisível; crença no caráter comunal e hierárquico desses dois mundos; crença na interação mundo visível-mundo invisível; crença em Deus, visto como criador e pai de tudo o que existe. Neste quadro geral é que devemos situar o culto banto dos antepassados. O seu elenco de divindades, chamadas "inquices" no Brasil e *inkisa* ou *mpúngus*, em Cuba. A sua crença num ser supremo, num deus todo-poderoso, Nzambi Mpungu ou Ampungu. Numa divindade superpotente, Kalunga. Este Deus, origem de toda a sacralidade, criador de toda criação, não pertence ao mundo dos seres, das "criaturas": é o princípio — sem princípio — de todo princípio. Entre os nomes que lhe são dados, em meio aos diversos grupos bantos, surge com freqüência a idéia de união, de ligação, laço ou vínculo maior. É o Nzambi Ampungu dos bakongos, o Kalunga dos ambundos. Kalunga — "aquele-que-por-excelência-une", na tradução literal de Cikala. Encontramse, aliás, superposições, quando certos bantos se referem a Nzambi-Kalunga ou Kalunga-Nzambi. A propósito, Clémentine Madiya (em "O *Homo Religiosus* Africano e seus Símbolos", também incluído no *Tratado de Antropologia do Sagrado*) fala de *-dungu* ("uma forma reconstruída do banto comum") como "a realidade manifestada pelos símbolos". Para então observar que a raiz *dung* cobre um largo campo semântico, apontando para o extranatural. Vamos encontrá-la em denominações bantas de Deus que vieram para o Brasil e para Cuba. Escreve Clémentine: "Etimologicamente, o verbo *dung-* compreende várias acepções: ligar, atar, enlaçar, articular, alargar, prolongar [...] Seus derivados (*kalunga*, *mulungu*, *nyamurungu*, *mpungu*...) têm, por conseguinte, o sentido geral de 'o que liga', 'o que ata', 'o que alarga' etc.". Ainda Clémentine: Kalunga = "Aquele-que-por-excelência-une, ou Aquele-que-por-excelência-religa". O que nos leva a uma co-incidência reveladora de algo básico na visão humana do extranatural. Este sentido do ligar/religar está presente, também, na etimologia do vocábulo "religião", do latim *religio*, procedente de *religare*. Religião: aquilo que por excelência une — que, por excelência, religa.

Negros e mais negros bantos fizeram a travessia atlântica com destino a Cuba e ao Brasil. Levaram para essas terras do Novo Mundo formas e elementos de seus sistemas religiosos originais. E estes sistemas, inserindo-se nas novas realidades sociais e culturais dos trópicos americanos, experimentaram influências e transformações inéditas, que acabaram desembocando no *palo monte* cubano e no candomblé congo-angola (e em uma variante sua, o candomblé de caboclo) do Brasil. Entre os influxos mais diretamente religiosos, devemos mencionar o católico e o iorubano. López Valdés fala da influên-

Material com direitos autorais

cia das crenças e práticas lucumís, iorubás, sobre o *palo monte*, sobre os *paleros* de Cuba. Também na Bahia esta influência se fez sentir. Mas é claro que o culto banto mantém a sua diferença, da língua aos cantos rituais, dos nomes dos deuses às denominações de postos e funções em sua hierarquia sacerdotal. É por esta razão que encontramos uma zona lexical comum ao *palo monte* e ao candomblé congo-angolano, em expressões como *tata* ou *(n)ganga*, por exemplo. Que sabemos muito bem do que se trata quando ouvimos um cubano dizer *Sambianpungo*. Mas há, ainda, uma outra coisa. Entidades novas, cubanas, foram surgindo no âmbito do *palo monte*. Entidades que não existiam na África. E que, por isso mesmo, são nomeadas em espanhol: Siete Rayos, Mareagua. Coisa semelhante se deu no Brasil. Não só com o abrasileiramento de designações bantas. Com uma aclimatação fonética de resultados surpreendentes, transformando, por exemplo, Mabyala Mpaadinzila (o grande inquice dos caminhos) em Maria Padilha — e Tembu (deus do vento) em Tempo, nome sob o qual o deus ganhou uma canção de Caetano Veloso, "Oração ao Tempo". Mas, também, com a aparição de novas entidades tropicais, dos "encantados" nascidos e batizados em terras brasileiras. Como Sultão das Matas, por exemplo.

Grupos de língua fon e iorubá — vale dizer, negros daomeanos e de diversos subgrupos iorubanos (egbá, ekiti, ondô, ijebu, ijexá, ketu, etc.) — chegaram ao Brasil e a Cuba pela mesma época: entre a segunda metade do século XVIII e a primeira do século seguinte. O negro daomeano (ewe) foi chamado *arará* em Cuba e *jeje*, no Brasil. O iorubano, de *lucumí* lá e de *nagô*, aqui. Os jejes chegaram trazendo seus voduns — trazendo Dã, a serpente sagrada do Daomé, que ainda hoje podemos reverenciar nas ilhas de Cuba e de São Luís do Maranhão. Os iorubás, trazendo seus oris, borís, obis, orixás e orikis. E é sobre os iorubanos que vamos concentrar agora a nossa atenção. Antes de qualquer coisa, porém, chamando a atenção para uma prática persistente nos estudos etnodemográficos brasileiros. Em plano geral e de modo excessivamente genérico, com o artigo definido no singular, costuma-se estabelecer uma grande distinção. De uma parte, fica o tripé formativo básico de nossa constituição genética e sociocultural: "o" índio, "o" português, "o" negro. De outra, as assim chamadas "migrações secundárias" (suíços, alemães, italianos, chineses, árabes, poloneses, judeus, japoneses, etc.), que teriam o seu ponto de partida no ato joanino da "abertura dos portos", em 1808. Desta perspectiva, que circunscreve as novas correntes migratórias desconsiderando deslocamentos africanos, não há como situar a migração massiva e compulsória de iorubás para o nosso país. E tudo por conta de uma postura etnocentrista que fantasia a existência de um tipo genérico, "o" afri-

Material com direitos autorais

cano. Por esse raciocínio, aliás, não teríamos razão para falar de fluxos migratórios de alemães e italianos, já que ambos são europeus — e "o" europeu estava no Brasil desde o início mesmo da conquista e da colonização de nossos trópicos. Alemães são diferentes de portugueses? São. Mas não mais do que iorubás são diferentes de bakongos. De certa forma, é como se a etnodemografia brasileira se orientasse pela máxima racista de que "preto é tudo igual". Sabemos, no entanto, que o negro e a cultura negra não passam de ficções. O que existe são negros e culturas negras. No plural. Confundir ndembo com achante é o mesmo que não distinguir um sueco de um francês. Na verdade, esse nivelamento, típico da mentalidade colonialista, já vem de muito antes, entranhado na visão européia da África. Mas a África-em-geral inexiste. A África é um continente habitado por povos diferentes, que falam línguas diferentes e cultivam diferentes maneiras de viver. Os nagô-iorubás, ao passarem de um lado para o outro do Atlântico Sul, aqui desembarcaram com toda a sua especificidade. Com os traços singulares de suas criações culturais. Com os seus padrões de sociabilidade e o seu estilo gestual. Com deuses até então desconhecidos entre nós — e falando uma língua que ninguém entendia. Eram a descendência mítica do antigo reino de Ifé, centro produtor pré-cristão da refinada arte da estatuária africana, trazendo a sua visão peculiar do cosmo, o seu modo de relacionamento com o mundo natural, os seus princípios morais, os seus provérbios, os seus jogos divinatórios, os seus temperos culinários e sexuais, o brilho próprio de seus ritmos e de sua poesia, como a que podemos ouvir e admirar nos inventivos, hiperbólicos e surpreendentes orikis de orixá. E assim, como povo claramente distinto dos demais agrupamentos negroafricanos que haviam feito antes a travessia atlântica, deve ser incluído, portanto, com a sua particularidade, no rol dos novos movimentos migratórios que o Brasil principiou a abrigar na passagem do século XVIII para o XIX.

Tanto no Brasil quanto em Cuba, a migração nagô-lucumí gerou referenciais regionais particularizantes. No caso cubano, bipartindo a ilha em duas áreas antropológicas: a ocidental e a oriental. Na ocidental, centralizada na cidade de Havana, tivemos uma alta concentração de iorubanos — e, logo, uma forte presença da religião dos orixás, da *santería* ou *regla de ocha*. Na zona oriental, ao contrário, o panorama etnodemográfico, no período em questão, apresenta uma predominância de carabalís e bantos, o que explica a fraca incidência da *santería* na região, pelo menos até meados do século XIX. No caso do Brasil, definiu-se igualmente uma área de influência iorubá. Havia uma ostensiva presença nagô na Cidade da Bahia, em contraste com a predominância cultural quase exclusivamente banta em outros rincões do

Material com direitos autorais







que a explicam, uma diz que a separação se deu quando um humano tocou o orum com mãos sujas. Olorum se enfureceu. Com seu hálito divino, criou a atmosfera divisória, o céu. E assim separou a existência em dois planos. Apesar da separação, contudo, orixás intervêm sem cessar no aiê. São deuses ativos. Entre os iorubanos, como entre os gregos, inexistem divindades ociosas. Seus deuses estão engajados até à medula na trama da vida humana. E a comparação pode ser detalhada. Também os *athanatoi* iorubanos têm o corpo vulnerável a ferimentos, estão sujeitos ao desejo, à cólera, à inveja, ao ciúme, etc., de modo que se pode falar de uma vida passional tanto entre os olímpicos quanto entre os integrantes do panteão iorubá. E assim como os olímpicos descem de sua morada altíssima para interferir no cotidiano humano, também os orixás se imiscuem com freqüência em assuntos terrenos. Suas relações com o aiê são muitas e intensas. Penso até que os orixás estavam mais próximos dos iorubanos do que os olímpicos estiveram dos gregos. Afinal, os olímpicos falavam um idioma próprio, tinham uma dieta distinta e seu sangue era especial — não o *háima* que flui em veias mortais, mas o *ikhôr*. No caso dos orixás, não há dialeto apartado, nem culinária específica. Além disso, é comum que um deus seja um ser humano divinizado, como nos casos de Ogum, o deus de muitas faces, e Xangô, a fera faiscante. Ogum teria sido rei de Irê. Xangô, de Oió. Reza a lenda que, certo dia, tomado pela mais funda tristeza, depois de ter destruído o seu palácio e as suas riquezas, Xangô bateu os pés no chão com uma violência nunca vista — e se afundou terra adentro, convertendo-se em orixá. Na verdade, a percepção dessas relações greco-iorubanas não é nenhuma novidade. Tanto estudiosos da cultura helênica quanto os da cultura iorubá vêm indicando, há tempos, afinidades que aproximam os jardins politeístas da Grécia e da África; paralelos entre mitos gregos e mitos iorubanos. Nem mesmo o transe era estranho à antiga cultura grega. Em Delfos, usando o corpo da pítia, Apolo falava na primeira pessoa. Os gregos diziam então que a pítia se tornara *entheos*. Que o deus da loucura profética — estranhamente identificado por Nietzsche com o "racional" — a possuíra. E a religião iorubana é uma religião do "entusiasmo", no sentido original da expressão, *enthousiasmós* — religião da posse do "cavalo" pelo orixá. Mas a semelhança que mais sobressai diz respeito à humanidade das criações de ambos os sistemas mitológicos. Não há lugar aqui para a apatia, *apátheia*, ausência de paixões. Os deuses estão todos submetidos ao império do desejo.

O oposto desta vida divina tomada pelo prazer e pela paixão pode ser encontrado no puritanismo. Cristalizou-se neste, em sua extrema aridez, uma visão antagônica ao mundo mágico e às culturas sensuais. Mas podemos ir

Material com direitos autorais

mais longe, negritando um contraste fundamental entre o pensamento greco-iorubá e o paradigma judaico-cristão. Em *Anthropology and the Western Tradition*, Jacob Pandian lembra que os deuses gregos "representavam e legitimavam a complexidade da condição humana". O mesmo se pode dizer da religião iorubá, com deuses tão dessemelhantes entre si quanto Oxalá e Exu. E nem os gregos nem os iorubanos projetavam as suas religiões em escala universal. A religião grega era dos gregos — a iorubá, dos iorubanos. Mas, embora esses sistemas fossem particulares, o conjunto de suas divindades representava todo um arco de contradições, anomalias e paradoxos encontráveis no mundo humano. A orientação judaico-cristã introduziu no Ocidente uma outra estrutura intelectual. De uma parte, ao contrário do caráter regionalizado ou grupo-específico dos sistemas grego e iorubá, colocou-se em termos universais. De outra, promoveu um expurgo. Em vez de a representação divina espelhar a multiplicidade da experiência humana, estabeleceu-se um princípio "absolutista" (Pandian), definindo o ser supremo como a encarnação da perfeição (racional e assexuada) e expelindo para o espaço do não-divino (o inferno, o "outro") tudo o que não correspondesse a este ideal restrito. Assim, o divino judaico-cristão reflete e conceitua apenas uma faixa da experiência humana. O resto é depositado na conta do Mal. É um paradoxo. Um paradigma que se apresenta ao mesmo tempo como universal — e maniqueísta. Que quer abraçar todo o humano, mas abolindo do humano boa parte do humano. Pandian: "Da rica cafeteria da vida, o Ocidente, principiando com o estabelecimento da cristandade como uma ordem político-religiosa, escolheu uma rígida dieta de bondade".

Esta diferença entre a representação judaico-cristã e a iorubá pode ser vista com nitidez se pensarmos num deus como Ogum. Sua característica central é a ambivalência. A presença simultânea dos extremos tensos da criação e da destruição. Ogum é aquele que protege e mata. O fundador e o destruidor de cidades. Não raro, um extremo se desdobra no outro — e então Ogum é o justiceiro que, no afã de fazer justiça, comete atrocidades. Apesar disso, Ogum funciona como árbitro das ações humanas. Facilita o intercâmbio entre os humanos e o sobrenatural. Está envolvido com a procriação. Mas a parelha fundamental é esta: criação/destruição. Uma tensão sem fim é mantida entre esses pólos, faces de uma unidade que não deve ser partida em opostos. Para Sandra Barnes, Ogum é a metáfora de que nós criamos os meios de nossa própria destruição. "Responde pelas tentativas coletivas humanas de governar não o que está fora de controle na natureza, mas o que está fora de controle na cultura. Representa não tanto o que é inexplicável, não visto ou desconhecido, quanto o que é conhecido, mas não está sob con-

Material com direitos autorais

trole. Ele é o reconhecimento simbólico das limitações humanas", diz a antropóloga. Mas para completar afirmando que Ogum também representa o triunfo humano sobre tais limitações. "Ogum ensinou os homens a usar o fogo, fazer ferro, construir cidades, centralizar o governo, conquistar vizinhos e criar impérios. A cada passo do caminho, nesse modelo popular da mudança social, Ogum é a representação metafórica de uma transformação realizada pelo esforço humano." Mas a distância entre o sistema iorubano e o judaico-cristão aparece de modo ainda mais radical quando quem entra em cena é Exu, Exu-Legbá. Em *The Trickster in West Africa: A Study of Mythic Irony and Sacred Delight*, Pelton escreve que o truquista divino — *o malandro sagrado* — é um ser que desafia "a seriedade mítica e a lógica social". Nada mais distante da mitologia judaico-cristã, que jamais admitiria, em seu paraíso, a existência espalhafatosa de uma figura tão francamente amoral, obscena, indomável, lasciva e subversora, capaz de incinerar no lixo, com sonoras gargalhadas, as célebres tábuas que Iavé revelou a Moisés no Monte Sinai. Dez mandamentos? Não: desmandamentos. Daí que missionários cristãos tenham associado Exu e Satã. Bobagem. O malandro divino, a mais alegre e divertida das entidades míticas, o habitante por excelência da zona de fronteira, "fala — e encarna — uma linguagem religiosa vívida e sutil, através da qual vincula animalidade e metamorfose ritual, modela a cultura por meio do sexo e da gargalhada, permite que a prática divinatória transforme limites em horizontes e revela as passagens para o sagrado que estão embutidas na vida cotidiana". Exu-Legbá, o dono do falo magnífico, o dono de *gbo* (o veneno e seu antídoto), é a encarnação da verdadeira e sagrada dialética da malandragem. É jovem e velho, alto e baixo, cordial e violento. Personificação da luxúria, da contradição, da oralidade insaciável. Sabe, como ninguém, semear a confusão e a discórdia — assim como é incomparável em sua habilidade para recompor a harmonia que fraturou. Tem a inocência da criança e a licença do ancião em suas rupturas da norma estabelecida. Induz ao erro e à maravilha. Rei da astúcia, soberano dos ardis, senhor das armadilhas.

Mas vamos finalmente falar de outras duas características do pensamento religioso iorubá: o geocentrismo e o pragmatismo. Mbiti enfatiza que a alma africana não espera por uma redenção espiritual, ou por um contato mais íntimo com Deus, no outro mundo. O que interessa é a vida presente no mundo presente — e os atos de adoração aos deuses são sobretudo pragmáticos. O que importa é não adoecer; é ter muitos filhos; são os bons resultados da caçada; é possuir beleza e riqueza; é que a chuva caia fertilizando os campos; é a vitória na guerra. O que ressalta é a concentração em as-

Material com direitos autorais

suntos mundanos, cotidianos, terrestres. Mas não é só. A religião iorubana não está somente voltada para temas terráqueos. Nela, é a própria superfície terrestre que aparece como o palco por excelência para as ações dos deuses. Coisas fundamentais se passam no orum, mas é no aiê que os deuses têm o seu dia-a-dia. A Terra, morada do ser humano, domina o *corpus* mitopoético. É aqui que Exu incendeia a savana, Iemanjá destrói pontes, Oxum coleciona jóias, Oiá dança com seu corpo de fogo, Oxóssi caça, Xangô trova trovões. Em síntese, aí está. A religião iorubana, vertente do pensamento religioso clássico da África, deixa-se definir como um sistema ecológico, antropocêntrico, geocentrista e pragmático. E foi esta religião que os escravos lucumís e nagôs trouxeram para o Novo Mundo. Para afirmá-la, em especial, no Brasil e em Cuba. Escrevendo sobre a Cuba anterior à década de 1960, em *Yemayá y Ochún*, Lydia Cabrera nos diz que ficava em Guanabacoa o mais forte bastião da bruxaria banta. E, na cidadezinha de Regla, o da *santería* lucumí. Mas que bastava andar com alguma curiosidade, por recantos populares de Havana, para se ter a sensação de estar pisando em território africano. Algo de muito parecido disse da Cidade da Bahia o viajante Avé-Lallemant, um médico racista de Lübeck, Alemanha, em sua *Viagem pelo Norte do Brasil no Ano de 1859*: "Poucas cidades pode haver tão originalmente povoadas como a Bahia. Se não se soubesse que ela fica no Brasil, poder-se-ia sem muita imaginação tomá-la por uma capital africana, residência de poderoso príncipe negro, na qual passa inteiramente desapercebida uma população de forasteiros brancos puros. Tudo parece negro: negros na praia, negros na cidade, negros na parte baixa [comércio e cais], negros nos bairros altos. Tudo o que corre, grita, trabalha, tudo o que transporta e carrega é negro". De fato, se podemos tratar as populações da Bahia e de Cuba como neolatinas, também estamos no direito de classificá-las como neo-africanas. E foi em meio a esse povo mestiço que o candomblé se enraizou e se expandiu, com os seus segredos iniciáticos, os seus jogos divinatórios, os seus ritos lustrais, as suas festas comunitárias, as suas comemorações públicas. Descrevendo a festa da Virgem de Regla, Lydia Cabrera nos fala da grande procissão, dançando ao som dos batás (tambores litúrgicos iorubanos) e entoando orikis, para conduzir a imagem da Virgem à orla do mar. No curso da festividade, frisa Lydia, a Virgem se transmudava em Iemanjá. Enfim, como dizem os cubanos, aquele é um dia que tem *aché*. Qualquer semelhança com a festa de Iemanjá, no 2 de fevereiro, na Bahia, *não* é mera coincidência. E não nos esqueçamos de que baianos e cubanos acreditam que é possível ver Iemanjá — a Grande Mãe, com as suas contas de cristal e o seu axé assentado em conchas marinhas —, quando ela estende seus cabelos

Material com direitos autorais

de prata à flor do mar, nadando em noites de lua cheia nas ondas mansas das baías de Havana e Salvador.

Estudiosos sublinham quatro aspectos, sempre que lidam com a presença iorubana na Bahia. Em primeiro lugar, salientando que, entre os séculos XVIII e XIX, a cultura iorubana estava em sua "época mais florescente" — e, por força do comércio escravista, vieram dar no Brasil, naquele período, representantes de sua nobreza e alto clero, a exemplo de Otampê Ojarô, da família real de Ketu, que foi seqüestrada pelos daomeanos e veio a fundar na Bahia, mais tarde, um terreiro de candomblé, o Alaketu. Em segundo lugar, os nagôs não só chegaram em grupos constantes e sucessivos, como permaneceram compactados. Não experimentaram um dos piores rigores do pragmatismo escravista, ditado por motivo de segurança senhorial, que foi a política de pulverização das etnias. Os donos de escravos faziam com que estes fossem agrupados, nas cidades e nos campos brasileiros, de modo que não se entendessem entre si. Que, no mesmo barracão ou senzala, falassem línguas diversas, tivessem crenças distintas, projetos políticos dessemelhantes e códigos amorosos e familiares descoincidentes. Desse modo, seria mais difícil que tramassem fugas, assassinatos, quilombos e motins. Esta política senhorial vinha, há tempos, regendo o modo como os senhores distribuíam os escravos em suas propriedades. Mas não foi aplicada no caso dos nagôs. Eles permaneceram contactados — e souberam tirar proveito disso. Dentro e fora dos limites estabelecidos pelos senhores. Vale dizer, tanto participando de ordeiras irmandades religiosas (que também funcionaram como caixas de alforria), quanto se engajando na formação de quilombos rurais e em conspirações e rebeliões urbanas. Em terceiro e quarto lugares, além de terem sido os últimos a chegar ao Brasil, juntamente com jejes e haussás islamizados, os nagôs foram concentrados numa *cidade* excepcionalmente urbana para os padrões da época, como Salvador, que manteve, durante tempo considerável, *intercâmbio* com a costa ocidental africana. Esses quatro aspectos, entrelaçados, foram fundamentais para a reprodução física e cultural desses negros na diáspora atlântica. E explicam, em boa parte, o motivo pelo qual a cultura jeje-nagô se converteu em código central das manifestações de cultura que apresentam, no Brasil, traços africanóides nítidos. Em uma espécie de metalinguagem ou de ideologia geral, lugar geométrico no qual as demais formas e práticas culturais negroafricanas, para cá trazidas, se imantam e se tornam legíveis, traduzindo-se umas nas outras, transfiguradas.

Esses novos migrantes negros, como disse, não vieram para o Brasil para trabalhar principalmente nos campos, em engenhos ou plantações fumageiras, nem para arriar bateias ou escavar jazidas de ouro ou diamantes. Fi-

Material com direitos autorais

caram, basicamente, em dois dos principais pólos urbanos do país — Salvador e Recife. Quando dizemos Salvador, com referência àquela época, estamos nos referindo, na verdade, à Cidade da Bahia e ao rosário das vilas barrocas do Recôncavo, hinterlândia mais imediata da capital baiana. Uma série de núcleos citadinos que aparecia, mesmo antes do século XIX, como uma trama notável e organicamente articulada. Em *Na Bahia, Contra o Império: História do Ensaio de Sedição de 1798*, István Jancsó chamou a atenção para o fato de que Salvador e essas vilas apresentavam um índice de urbanização superior, na época, aos da Escandinávia, da Suíça (cuja população urbanizada não passava, então, de 63 mil habitantes) e da Europa Centro-Oriental, onde Budapeste se destacava com seus 54 mil habitantes e Belgrado, na Sérvia, só em meados do século XIX chegaria a 17 mil moradores. Bem, no final do século XVIII, Salvador somava cerca de 60 mil habitantes (era maior, portanto, do que o Porto e Coimbra) e as duas maiores "freguesias" do Recôncavo — Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira e Santo Amaro da Purificação —, juntas, ultrapassavam a casa dos 10 mil moradores. Os nagô-iorubás, por sua vez, já conheciam — e muito bem — a vida citadina. Neste sentido, eram pessoas treinadas. Em *Yoruba Culture: A Geographical Analysis*, Afolabi Ojo destaca que o alto grau de urbanização da assim chamada Iorubalândia não encontrava paralelo em toda a África Tropical. Em meados do século XIX, Lagos, Ibadã, Oió e Ilorin eram centros urbanos consideráveis. E Bascom generaliza: a tradição de vida urbana dá aos iorubanos um lugar único não só entre as sociedades africanas, mas também entre os povos iletrados do mundo inteiro. Na Bahia, em ambiente urbano, esses negros iorubanos se sentiram à vontade. Souberam se imiscuir e proliferar no aglomerado urbano. Circular por esquinas e praças de algazarra e vozearia, mas também de posturas panfletárias e tramas insinuantes da sobrevivência grupal.

Não surpreende, por isso mesmo, a intensa participação nagô nas rebeliões urbanas que ocorreram no Brasil na primeira metade do século XIX, período em que a elite local temeu sofrer um desbaratamento racial semelhante ao que ocorrera no Haiti. Esta forte agitação escrava que tumultuou a vida baiana, estendendo-se de 1807 a 1835, foi conduzida, em especial, pelos haussás, mas não raro (e em momentos decisivos) em aliança com jejes e nagôs. Os haussás, negros islamizados, eram, na África, vizinhos dos iorubanos. É provável que tenham sido um povo autóctone, coisa mais do que rara na história da humanidade. Muitos povos vizinhos, atraídos pela cultura que se formou naquele território, abandonaram as suas línguas e os seus costumes para integrar o mundo haussá. Os haussás, por sua vez, se

Material com direitos autorais

viram envolvidos, ainda no século XIV, pela maré islâmica que se espraiara pelo continente africano. Vivendo em cidades-estados como Kano, aprenderam a ler e a escrever em árabe. Conheceram a guerra santa, a *jihad* muçulmana, como a que foi comandada por Usman dan Fodio. Em inícios do século XIX, chegaram ao Brasil, onde foram chamados "malês" — expressão talvez derivada do haussá *malam*, "mestre", ou do iorubá *imalê*, "muçulmano". E chegaram dispostos a incendiar a Cidade da Bahia — em parceria, repito, com os nagôs. Tudo indica, por exemplo, que a revolta que estourou no Recôncavo em 1809, nos arredores de Nazaré das Farinhas, foi liderada por iorubás. Àquela altura, aliás, muitos iorubanos de Salvador e do Recôncavo haviam se convertido ao islamismo (e africanos islamizados viveram, antes, no reino de Ketu), trocado Xangô por Maomé ou feito seus sincretismos (a exemplo do célebre Pacífico Licutã, iorubá que se tornou marabu maometano, ou "alufá", como se dizia na Bahia), o que facilitava acordos de guerra com os haussás. Em fevereiro de 1814, tivemos a Revolta de Itapoã, que deixou um saldo de armações pesqueiras incendiadas, mais de setenta pessoas mortas em combate, rebeldes enforcados, punidos com açoite, "suicidados", mortos nas prisões ou deportados para colônias penais portuguesas na África. E em 1826, destacando-se de outros levantes menores, a revolta do Quilombo do Urubu, majoritariamente nagô, articulada, ao que parece, a uma casa de candomblé, dirigida por um mulato de nome Antonio. Em *Rebeliões da Senzala*, Clóvis Moura relata o choque entre a tropa policial e cinqüenta quilombolas armados, principalmente, de facas e facões: "A tropa abriu fogo sobre os negros que, depois de alguma resistência, abandonaram o campo da luta deixando quatro mortos — três homens e uma mulher — e, aproveitando-se da noite, internaram-se nas matas próximas, onde pretendiam se reorganizar. Nessa ocasião foi aprisionada a escrava Zeferina, de arco e flecha nas mãos, que lutou bravamente antes de ser submetida à prisão".

Veio a insurreição de 1830, também chefiada por nagôs. Pela primeira vez em nossa história, uma insurreição concentradamente urbana, explodindo no que é hoje o "centro histórico" de Salvador. Clóvis Moura: "As forças da polícia e mais alguns civis investem sobre eles [os insurrectos], obrigando-os, depois de sangrento choque em que morreram mais de cinqüenta e ficaram prisioneiros quarenta e um, a se retirarem para as matas de São Gonçalo, onde tentam reagrupar as suas forças. A escolta militar, porém, não lhes dá descanso e, ali, são cercados e definitivamente batidos [...] A repressão — como de todas as outras vezes — não se fez esperar. Veio drástica e violenta. Os pretos eram espancados nas ruas, linchados, apedrejados. Os sol-

Material com direitos autorais

dados prendiam todos os escravos que apareciam sob as suas vistas". Àquela altura, o temor de uma reviravolta racial espalhara-se já pelas Américas. Pelos EUA, inclusive, onde provocou a extinção legal do tráfico. Em *The Decline and Abolition of Negro Slavery in Venezuela*, John V. Lombardi observou que, ao tempo da *Patria Boba*, como é chamada a "primeira república" venezuelana, a aristocracia de Caracas começou a ter, diante de gestos negros mais radicais, "visões do Haiti". Era preferível renunciar à luta pela independência, chegando a um acordo com a Espanha, do que encarar a ira negra. A aristocracia brasileira também temia uma grande rebelião dos pretos escravizados, assim como, no Peru, a elite se arrepiava de medo à simples menção da ameaça indígena. Negros falavam do Haiti na Bahia, no Rio, em Sergipe. E o fato é que, em 1835, com a chamada Revolta dos Malês, a Bahia viveu dias ao longo dos quais poderia realmente ter presenciado cenas similares às da revolução haitiana. Depois de montar uma estrutura organizacional forte e de desenvolver uma bem-sucedida campanha proselitista, os filhos negros de Alá se sublevaram numa noite do Ramadã, janeiro, o mês sagrado dos muçulmanos, dando conteúdos de classe e cor à *jihad*. Foram os combates mais ousados e mais ferozes de que se tem notícia em toda a história das insurreições escravas do Brasil. Mas, também, os mais desesperados. Delações, ataques-relâmpago, escaramuças, grupos armados correndo por ladeiras e praças da cidade, tiroteios, assalto à cadeia municipal, mortes — e mais mortes. Uma corrida frenética e sanguinária pelo irregularíssimo desenho topográfico da Cidade da Bahia, desembocando em Água de Meninos, no quartel da cavalaria, onde se deu o confronto crucial. Setenta malês mortos. E o Islã Negro fracassou. Morreu ali, naquela noite, o sonho da implantação de um Califado da Bahia. Ou, ainda, o sonho radical de uma Bahia unicamente negra, onde os brancos seriam todos exterminados — e os mulatos, convertidos em escravos.

Mas não devemos nos concentrar excessivamente na guerra. A trama cotidiana da vida talvez tenha mais a nos dizer. Costumo distinguir, no caso, entre a estratégia do *quilombo* e a estratégia do *terreiro*, entendido, aqui, como sinônimo de modos associativos que criavam espaços culturais alternativos ou paralelos dentro da sociedade senhorial. Se os nagôs se engajaram em insurreições, foram também mestres na arte de recriar e desenvolver suas formas de associação e solidariedade no interior da ordem constituída, na qual haviam sido inseridos como seres subalternos. Foi assim que teceram laços comunitários dentro da rede urbana. Que fizeram viger aí um mundo institucional próprio, através de sociedades como a dos eguns ou como o Aramefá. Eguns são ancestrais históricos ilustres dos nagôs. E a sociedade

Material com direitos autorais



seus inícios, viagens político-culturais à África. Como a de Iyanassô Oká (título da sacerdotisa de Xangô, em Oió) e Marcelina Obatossí, mães-de-santo da Casa Branca, na primeira metade do século XIX. Consta, inclusive, que Marcelina trouxe do então chamado "continente negro" (oficialmente, como escravo seu) um sacerdote chamado Bamboxê, aqui por ela alforriado e que teria papel relevantíssimo no desenvolvimento e na consolidação do candomblé brasileiro. Por fim, o intercâmbio comercial com a África, mantido pela classe dirigente baiana, permitia que os pretos providenciassem a importação de produtos não encontráveis na margem de cá do "mar oceano" — incluindo-se, no rol, coisas do culto religioso. Por tudo isso, os nagô-iorubás não conheceram aquela profunda e radical *dessocialização* que Kátia Mattoso define como a traumática experiência do escravo desembarcado no Novo Mundo. Ao contrário, o que impressiona — e impressiona profundamente —, no caso iorubano, é a eficácia ressocializadora. Além disso, ainda que enfrentando processos desestruturantes, os nagôs sempre demonstraram uma extrema capacidade de adaptação e criação, reinventando, nos trópicos brasileiros, formas de vida, convívio e cultura. Como no caso da *invenção* do terreiro de candomblé, tal como o conhecemos hoje, a partir da célula-mãe da irmandade da Barroquinha, freqüentada por jejes e nagôs. De acordo com Renato da Silveira, foi sob o "manto benevolente" de uma confraria católica de pessoas pretas — a Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios, instalada na Igreja de Nossa Senhora da Barroquinha, em Salvador — que surgiu o primeiro terreiro nagô-iorubá do Brasil, sintomaticamente implantado em área contígua ao templo cristão. A história é cheia de versões e meandros, incluindo uma viagem a Ketu com finalidade ritualística, necessária à implantação do axé da Barroquinha, que evoluiria para "um grande acordo político reunindo os nagô-iorubás da Bahia, sob a liderança dos partidários do Oxóssi de Ketu e do Xangô de Oió". Para o meu objetivo aqui, importam duas coisas. Primeiro, a criação do terreiro. Segundo, a presença de mulheres — Iyá Adetá, Iyanassô Oká e Iyá Akalá — à frente da iniciativa, auxiliadas por Babá Assiká (ou Axipá) e pelo já citado Bamboxê Obitikô. Desse terreiro original, chamado Ilê Omi Axé Airá Intilê, descendem os atuais grandes terreiros jeje-nagôs da Bahia, como a Casa Branca, o Ilê Axé Iyamassê (Gantois), o Centro Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá e o Alaketu, criados no século XIX ou nos primórdios do século XX.

O terreiro de candomblé foi uma invenção brasileira, um produto do Brasil Tropical Atlântico, que a África não conheceu. Na Iorubalândia, os deuses eram cultuados em regiões distintas. Oxóssi em Ketu, Xangô em Oió, Oxum em Oxogbô e assim por diante. Em seus inícios, a paisagem cultual

Material com direitos autorais

brasileira não era diferente. "Os calundus coloniais de que temos alguma descrição eram pequenos cultos de apenas uma divindade, com poucos sacerdotes, e eventualmente dois cultos menores anexos, não mais. Segundo as tradições orais da Casa Branca, antes da grande aliança da Barroquinha, os candomblés baianos eram cultos de uma só divindade", esclarece Silveira. Acontece que nagôs de diversos reinos e regiões da Iorubalândia, atirados de repente no tráfico escravista, viram-se compactados na Bahia. Em resposta, compactaram também os seus templos e deuses. E assim nasceu o terreiro. Se os iorubás de Oió vieram com os cultos de Xangô e Iansã e se os de Ketu enfatizaram Oxóssi, outros nagôs entraram no jogo. Os egbás trouxeram Iemanjá, a deusa de Abeokutá, que aqui se transformou na grande divindade marítima. Os ijexás trouxeram Oxum. Os nagôs de Ekiti e Ondô parecem ter trazido Ogum. Etc. Houve, também, deslocamentos. Deusas que eram independentes na África, como Iyá Massê e Oguntê, aqui se traduziram em "qualidades" (variações, manifestações, tipos) de Iemanjá. Além disso, como lembra Renato da Silveira, voduns jejes como Nana Buruku, Obaluaiê e Oxumarê foram incorporados "ao panteão baiano de Ketu, tornando-se orixás". Boa parte de nosso léxico candomblezeiro, aliás, é de origem jeje, da língua fon, em expressões que designam o altar dos santos, a camarinha iniciática, a hierarquia sacerdotal, instrumentos musicais, etc., a exemplo de dofona, gamo, rum, peji, ogã, roncó. É por isso que definimos esse candomblé como jeje-nagô. Para que isso pudesse acontecer, foi necessário o "acordo político" supramencionado. O acordo ou aliança, consolidando-se na década de 1830 — quando já havia crescido a corrente dos que tinham "desistido de voltar à África e se decidido por uma sólida implantação na Bahia" —, permitiu a configuração daquilo que hoje conhecemos como terreiro de candomblé. Ainda segundo Renato, "a considerar o número e a grande diversidade dos orixás cultuados pelos terreiros baianos de Ketu, a aliança deve ter reunido representantes de muitas 'nações' deportadas do golfo do Benin, e não apenas nagô-iorubás".

Em *Os Nagô e a Morte*, Juana Elbein dos Santos escreve: "O 'terreiro' concentra, num espaço geográfico limitado, os principais locais e as regiões onde se originaram e onde se praticam os cultos da religião tradicional africana. Os orixás cujos cultos estão disseminados nas diversas regiões da África Iorubá, adorados em vilas e cidades separadas e às vezes bastante distantes, são contidos no 'terreiro' nas diversas casas-templos, os ilê-orixá". Em decorrência disso, a fim de contemplar os diversos grupos aqui existentes, o terreiro jeje-nagô apresenta um desenho característico. Concebe-se como uma espécie de ícone miniaturizado do espaço original iorubano. Tem o espaço

Material com direitos autorais

das casas, espaço "urbano", onde ficam os ilês dos orixás; a camarinha para a reclusão de noviços; o "barracão" das festas públicas; moradias para membros da comunidade. E o espaço "mato", freqüentado predominantemente pelos sacerdotes de Ossânin (o deus da vegetação), onde se acham uma fonte e a reserva vegetal, simulacro da floresta africana, do qual são retirados os espécimes vegetais indispensáveis às práticas litúrgicas. "Entre as construções, no limite do espaço 'urbano' e debruçado sobre o 'mato', encontra-se o Ilê Ibó Aku, a casa onde são adorados os mortos e onde se encontram seus 'assentos' — lugares consagrados —, local de onde ninguém pode se aproximar, guardado por sacerdotes preparados para estes mistérios e separado do resto do 'terreiro' por uma cerca de arbustos rituais", escreve Elbein. Inscrito no corpo da terra, o terreiro é o espaço-lugar de uma potência sagrada, mas, também, marco tópico de uma *diferença*. É um espaço diferente do espaço da classe-etnia dominante. Um lugar que se fez imantar por outros signos. Que, por isso mesmo, possui uma identidade distinta da dos lugares comuns da cidade e de sua periferia. Ali está o ponto onde o escravo já não é escravo, mas filho de um deus ou de uma deusa, de uma entidade sagrada africana, de um orixá. Se a Cidade da Bahia fora pensada, de uma perspectiva lusitana, como uma Nova Lisboa, uma réplica tropical da metrópole banhada pelo Tejo, a criação de terreiros de candomblé, em seu centro e em sua periferia, significou a abertura de espaços relativamente públicos que apontavam para um outro horizonte. E que engendraram aqui um outro mundo simbólico, a partir dos paradoxos de Exu, do alá de Oxalá, do machado duplo de Xangô, da faca de Ogum, do ofá de Oxóssi, da labareda de Oiá-Iansã, das cores de Iemanjá, do ibiri de Nanã, do xaxará de Omulu, da espada de Obá e dos espelhos de Oxum. Nas palavras de Muniz Sodré, em *O Terreiro e a Cidade*, a criação desses templos jeje-nagôs, com as suas casas e as suas reservas vegetais, foi um movimento de "reterritorialização étnica dentro do espaço nacional brasileiro". As nossas cidades não eram feitas apenas pelos senhores latifundiários, as altas autoridades católicas, a burocracia estatal e os grandes comerciantes, a partir de modelos urbanístico-arquitetônicos europeus. Mas, ainda, pelos africanos que aqui desembarcavam e aqui ficavam. E que ficavam para também construir uma nova sociedade e uma nova cultura.

Quanto à presença de mulheres como Iyanassô Oká na origem de nosso candomblé jeje-nagô, não será demais insistir no seguinte: aquelas mulheres não foram treinadas para ser apêndices dos homens. Uma ialorixá não elege como objetivo supremo o casamento. Não é assimilável ao estereótipo da "rainha do lar". Ela é *mãe* de uma comunidade, não de uma família nu-

Material com direitos autorais

clear. Antes que esposa-de-fulano, é intermediária entre seres humanos e seres divinos. Seu território não é a casa, mas o terreiro, o *egbé*. E esse território se expande em várias direções. Em *Cidade das Mulheres*, Ruth Landes sublinhou que o mundo do candomblé era uma espécie de enclave matriarcal numa sociedade patriarcal. E esta projeção feminina se reflete sugestivamente em nossa linguagem religiosa: uma dona de casa *tem* filhos; uma mãe-de-santo *faz* "filhos". Em *Sobrados e Mucambos*, Freyre fala dos modos radicalmente distintos das mulheres negromestiças e das brancomestiças lidarem, no Brasil Colônia, com o espaço urbano. Na Bahia, especialmente, era sinal de fidalguia, de boa educação, evitar a rua e o ar livre. O espaço público citadino era estigmatizado no ambiente social branco. E se era assim para os senhores, mais ainda para as sinhás. Aqueles senhores patriarcais, passando dos engenhos para os sobrados, mantiveram mulheres e filhas enclausuradas, entregues aos cafunés afrodisíacos (e lesbianos, no entender de Bastide, em *Psicanálise do Cafuné*) das mucamas. Freyre lembra ainda que a dominação patriarcal gerou dois modelos femininos típicos: o da senhora gorda, prática e caseira; e o da moça franzina, romântica e neurótica, inspiradora de boa parte da literatura brasileira, com a sua celebração do "sexo frágil", que o escritor pernambucano flagra pelo avesso, identificando aí o culto narcisista do macho patriarcal. Bem, sinhás e sinhazinhas foram, na vida colonial e liberta do Brasil, mulheres quase sempre caladas, pálidas, omissas. "Nunca numa sociedade aparentemente européia, os homens foram tão sós em seu esforço, como os nossos no tempo do Império", escreveu Gilberto Freyre. Mas a conclusão é aplicável somente às fêmeas que pertenciam à classe dirigente. Outra era a realidade das mulheres pobres e das escravizadas. Negras, mulatas, mestiças, eram todas elas mulheres da rua e da praça, com seus batuques, seus trabalhos, seus amores. Foi aí que elas mais se distinguiram de sinhás e sinhazinhas encafifadas, que nada ou quase nada fizeram de culturalmente importante. Vamos encontrá-las ao ar livre, em campo aberto, aqui e ali empenhadas em iniciativas de relevo. Como aquelas "mulheres enérgicas e voluntariosas, originárias de Ketu", de que nos fala Verger. Mulheres que participaram da fundação do primeiro terreiro do candomblé jeje-nagô, que viria a alterar em profundidade a vida religiosa e cultural do povo brasileiro. Este é um aspecto singular — e muito pouco estudado — da história da mulher no Brasil oitocentista.

Outro aspecto, mais sociológico, merece destaque. É que os iorubanos souberam se mover, rapidamente, nos trópicos brasileiros. Constituíram-se aqui, em pouco tempo, numa classe média de razoável poder aquisitivo, transmitindo patrimônios e ofícios aos seus. Em *Conversa de Branco: Ques-*

Material com direitos autorais

tões e Não-Questões da Literatura sobre Relações Raciais, Maria de Azevedo Brandão assinalou que "do segundo quartel do século XIX ao momento que compreende *grosso modo* as primeiras décadas deste século [XX] [...] indivíduos e famílias de cor parecem ter-se firmado na estrutura econômico-social das velhas capitais do Nordeste e no Rio de Janeiro como detentoras de propriedades imobiliárias e bens de produção ou titulares de 'ofícios', a salvo da competição do imigrante e dentro de uma economia ainda em grande parte fundada num processo de acumulação em bases regionais". Em outras palavras, iorubanos e seus descendentes não só detiveram postos importantes em seus lugares de origem, em âmbito aristocrático, como participaram da formação da classe média negromestiça que principiava a se configurar, então, na Cidade da Bahia e seu Recôncavo. Escreve Muniz Sodré: "Dentro dessa perspectiva, foi benéfica para alguns negros a decadência dos senhores-de-engenho [...] Engenhos endividados, safras empenhadas, economia açucareira estagnada, nada disso prejudicou, muito pelo contrário, a expansão da estrutura de serviços urbanos e pequenas manufaturas, de que se beneficiariam setores mais bem colocados da população negra... O terreiro jeje-nagô consitui-se de elementos que participam ativamente desse processo ascensional". A configuração e a afirmação do candomblé jeje-nagô é indissociável desse processo de classemedianização negromestiça. Da existência de gente com a grana necessária para a aquisição de terrenos onde implantar terreiros, para o cumprimento de obrigações rituais, para o oferecimento de ebós. Na década de 1930, este processo candomblezeiro vai se consolidar — e se afirmar publicamente. No estudo "O Candomblé da Bahia na Década de 1930", Vivaldo da Costa Lima chamou a nossa atenção para o "crescente empenho do negro em sua luta pela identidade cultural e participação política" nessa época. Os terreiros de candomblé, em especial, se organizavam e se expandiam. "Os candomblés cresciam em número e afirmavam-se com a apropriação de valores da sociedade inclusiva. Capitalizavam-se. Compravam terrenos nos limites do centro urbano. Construíam terreiros que se tornariam centros comunitários, com organização hierárquica bem definida e rigorosa, em que a autoridade do líder e a solidariedade intergrupal eram a norma dominante e indiscutível. Criavam-se sociedades dentro dos terreiros, com diretorias executivas que se encarregavam das relações efetivas de cada grupo com o sistema de poder do Estado e, sobretudo, estendiam a rede do parentesco ritual para além das fronteiras étnicas e de classe. E as 'religiões africanas' do tempo de Nina, já eram, para Ramos e Carneiro, 'religiões negras'. Religiões do povo negro da Bahia." Adiante, Vivaldo — ele mesmo um mulato refinado, antropólogo que se tornaria professor univer-

Material com direitos autorais

sitário e obá de Xangô — sintetiza: "Respeito à tradição. Emergência de novas lideranças. Crescente afirmação social e política das comunidades dos terreiros, a par de recorrente repressão policial. Este, num amplo espectro, o quadro dos candomblés da Bahia na década de trinta". Na verdade, até mesmo a repressão policial parecia conspirar, a longo prazo, em favor dos terreiros: perseguidos pela polícia, esses templos do povo-de-santo foram se deslocando do centro da cidade para a periferia semi-rural, o que acabaria favoneando a preservação de princípios e práticas ancestrais, prontos ambos para reemergirem íntegros, ou quando nada menos corrompidos, em circunstâncias mais propícias. Claro: quanto mais longe do porrete da polícia, mais fácil preservar a forma básica das atividades rituais, com a desnecessidade de apelar para disfarces deformantes que vão submetendo os ritos a uma erosão contínua.

Dentre as personalidades fortes do candomblé, nessa época, sobressaem as figuras de Martiniano Eliseu do Bonfim, o babalaô Ojeladê, e de Eugênia Ana dos Santos, Mãe Aninha, a ialorixá Obá Biyi, que assumiram uma estatura mitológica entre a gente mestiça baiana, com Aninha se convertendo, inclusive, em referencial dos movimentos ambientalistas da Bahia. Ainda Vivaldo: "Martiniano e Aninha são atualmente nomes lembrados na tradição oral de todos os terreiros da Bahia, mitificados já, na lembrança da 'gente-de-santo', dos que os conheceram em vida e dos que ouviram contar histórias de seu poder, de seu conhecimento, de seu imenso prestígio. Nessas duas figuras singulares bem que se poderiam identificar as clássicas categorias weberianas da legitimação do poder, no caso, do poder teocrático exercido pelos pais e mães dos terreiros da Bahia: eram eles pessoas que conheciam suas origens étnicas e culturais. Dotados de um superior conhecimento das tradições e reconhecidos por toda a gente como detentores legítimos do saber religioso, dos 'fundamentos' como se diz na linguagem dos terreiros; formados nos rigorosos cânones do ritual, dos sacrifícios, do questionamento do destino, das cosmogonias, das teogonias e da ação corretora das normas — Martiniano e Aninha eram ainda dotados de uma aura carismática emanada de suas personalidades poderosas, plenas de sabedoria e de mistério. Viveram queridos, respeitados e temidos. E hoje são lembrados e reverenciados na memória dos terreiros como verdadeiros heróis culturais de sua gente". Ojeladê e Obá Biyi foram, juntamente com Jorge Amado e Édison Carneiro, peças fundamentais para o estabelecimento de conexões pioneiras entre os terreiros de candomblé e o mundo artístico-intelectual, com repercussões duradouras na vida sociocultural brasileira. Pode-se dizer, portanto, que a década de 1930 assentou as bases para a projeção da cultura negro-

Material com direitos autorais

mestiça em nosso país, pelo fascínio que esta exerceu sobre artistas e intelectuais, pelo fortalecimento e expansão dos terreiros e também pelo jogo de cintura diante do poder. Quanto a este aspecto, esta é a época em que profissionais liberais, políticos e autoridades policiais começam a freqüentar terreiros. Costa Lima observa, a propósito, que eram "marcantemente dialéticas" as relações de poder "entre os terreiros e a sociedade inclusiva dominante". Proteção e perseguição, amizade e violência, ocorriam simultaneamente. Mas os grandes terreiros já estavam livres da "agressão predatória" da polícia e da imprensa. A transformação da sensibilidade da sociedade envolvente, para a cultura negromestiça, já começara.

A referência a Édison Carneiro nos leva a um dos aspectos singulares da vida baiana no período em tela: a relação entre comunistas e candomblezeiros. As andanças dos jovens comunistas baianos, percorrendo à vontade as ruas de Salvador e vivendo intensamente a vida cultural popular da cidade, terminaram por conduzi-los ao dia-a-dia e às festas do candomblé, fazendo-os contrariar frontalmente a cartilha marxista. Na Assembléia Constituinte de 1946, foi justamente um deputado baiano, Jorge Amado, eleito pelo Partido Comunista Brasileiro, quem conseguiu a aprovação de um inciso que garantia a liberdade religiosa no país. Àquela altura, os comunistas baianos já eram íntimos dos terreiros, como registrou Maximiliano dos Santos, alto sacerdote do candomblé, em sua *História de um Terreiro Nagô*. Não passavam ao largo daquele mundo, como ao largo dele não passou o líder da esquerda armada brasileira, o mulato baiano Carlos Marighella, descendente de negros malês. Em 1937, dois militantes do PCB, Édison Carneiro e Áydano do Couto Ferraz (futuro editor de *A Voz Operária*, órgão oficial dos comunistas brasileiros), planejaram e promoveram, na Bahia, a realização do II Congresso Afro-Brasileiro (o primeiro fora organizado por Gilberto Freyre, em Recife). Intelectuais, cientistas sociais, candomblezeiros, capoeiristas e sambistas fizeram do evento um marco na história da afirmação da cultura negromestiça na Bahia. E assim como militantes de esquerda se empenharam em fortalecer e valorizar socialmente o candomblé — por meio de produções literárias e jornalísticas, criações plásticas, estudos antropológicos e iniciativas práticas —, também o candomblé abriu as suas portas para acolher e dar proteção a comunistas. É conhecido o caso de Édison Carneiro. Desde a repressão ao levante comunista de 1935, a vida se tornara pouco segura. Numa de suas cartas a Ramos (*Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos*), de abril de 1936, ele escreveu: "Sei lá se vou morrer ou, pelo menos, apodrecer numa prisão!". No ano seguinte, um dia antes do golpe do Estado Novo, o comandante da 6ª Região Militar, encarregado de capturar comunistas,

Material com direitos autorais

passou um telegrama ao ministro da Guerra, onde aparece o nome de Édison, dado como "foragido". O comunista estava simplesmente escondido no peji de Oxum, no Axé do Opô Afonjá, entregue aos cuidados de uma adolescente, que adiante viria a ser uma das grandes ialorixás do Brasil, a venerada Mãe Senhora.

Naquela época, Édison chegou a falar na criação de um Instituto Afro-Brasileiro da Bahia, que pode ser encarado, retrospectivamente, como uma visão antecipadora do Centro de Estudos Afro-Orientais, que o pensador luso-brasileiro Agostinho da Silva, fugindo da ditadura salazarista em Portugal, implantou, na década de 1950, no sistema universitário baiano. E este foi um outro momento importante do processo histórico-cultural que estamos examinando. Atendendo a uma demanda do povo-de-santo, o CEAO iniciou um curso sistemático de iorubá — mas sem exigir dos alunos comprovação alguma de escolarização, o que representou uma abertura inédita da universidade aos que, até então, estavam dela excluídos. De outra parte, deu-se o pontapé inicial do intercâmbio Brasil-África em esfera oficial. Tratava-se de conhecer a África no Brasil e de fazer o Brasil conhecido na África. Martiniano-Ojeladê, que tanto se esforçara para o incremento desses contatos, via agora não só a língua do candomblé ser ensinada na universidade, como estudantes, professores e pesquisadores fazendo a travessia atlântica não mais compulsoriamente, como no tempo do tráfico, mas para estreitar laços, aprofundar conhecimentos, trocar experiências e informações. Desse modo, o CEAO fortaleceu o movimento de projeção e consolidação de sistemas, formas, práticas e valores de origem negroafricana na Bahia. Com os nagôs, os descendentes de nagôs, no centro do palco, comandando a cena.

Por todos esses caminhos, o candomblé jeje-nagô seduziu e se impôs. E isto foi fundamental para a socialização — local e nacional — de seus signos. Claro. A legibilidade dos sistemas, das configurações e dos produtos culturais não é algo que seja dado de antemão, nem de forma definitiva. É necessário organizar socialmente a leitura — a decodificação — dessas estruturas e de suas mensagens. Um exemplo: Caymmi, na década de 1930, cantando uma canção para Iemanjá. Em muitos lugares do Brasil e para muitas platéias, naquela época, a canção soou de modo algo obscuro, não de todo compreensível. Havia ali uma estranheza, uma face não-iluminada, misteriosa. Porque as pessoas, sem dominar por completo a dimensão referencial da mensagem, não tinham como decodificá-la por inteiro. Mas, com o tempo — com a crescente visibilidade da cultura negromestiça em nosso país; com a entronização dos orixás no mundo da assim chamada "cultura supe-

Material com direitos autorais

rior" —, tudo mudou. A canção se tornou universalmente clara para os brasileiros. Não há uma só pessoa hoje, no Brasil, que não saiba quem é Iemanjá. Aconteceu então um processo de organização da inteligibilidade das formas e das práticas do candomblé jeje-nagô no país. Criados nos ou seduzidos pelos terreiros de orixás, intelectuais e artistas tiveram um desempenho fundamental nesse processo. E tais signos se nacionalizaram não apenas pelo sucesso público de artistas ou por sua base e apelo popular. Mas, também, porque eram irradiados desde a Bahia, região que sempre ocupou um lugar especial no imaginário brasileiro, enquanto mito de origem da nação e centro por excelência das expressões culturais de raiz negroafricana no país. Se uma divindade negra vinha da Bahia, era genuína, verdadeira, pura. Mito que, vindo dos tempos coloniais, vai atravessar o século XX e invadir o século XXI.

Na passagem da década de 1960 para a de 1970, a contracultura, em sua manifestação brasileira, foi mais um movimento artístico-intelectual que trouxe lenha para a fogueira. O que aconteceu ali foi uma espécie de preamar neo-romântica, orientando-se pela negação do *establishment* e pela disposição para contestar todos os signos do complexo cultural ocidental-europeu. Uma abertura teórica e prática para formas extra-ocidentais de cultura, acendendo-se em tópicos como o orientalismo, as drogas alucinógenas, o pacifismo, a reivindicação feminista, a ecologia, etc. Podemos dizer que apareceram naquele momento, na viagem contracultural, as primeiras florações contemporâneas de temas que hoje mobilizam energias sociais e políticas nos mais diversos cantos do planeta — e são burocrática e superficialmente assimiladas pelas estruturas sempre conservadoras do partidocratismo. E, na construção e expansão daquela nova sensibilidade antropológica, a que não faltaram mudanças comportamentais e a busca de um novo mundo amoroso e sexual, o candomblé acabou sendo objeto de uma atenção renovada, no contexto de mais uma onda de idealização da Bahia e de um *bahian way of life*, ao som da Tropicália e dos Beatles, de Rolling Stones, Jimi Hendrix e Janis Joplin — com Jagger e Janis, aliás, visitando a Bahia justamente nesse período; e Janis bêbada, no meio da noite, pegando o microfone e cantando, para algumas putas pobres e seus poucos clientes, num velho e decadente bordel da "cidade baixa", em Salvador — o Sayonara.

Naquela época, os segmentos mais inquietos e criativos da juventude urbana brasileira de classe média haviam se distribuído ao longo de duas vertentes principais: a da luta armada e a da contracultura. Existiam pontos de contato entre ambas. E diziam respeito ao sentimento comum de que os caminhos "normais" ou "tradicionais" da transformação social estavam atra-

Material com direitos autorais

vancados. De que as velhas lições, sistematizadas por um pensamento contestador já cristalizado, não tinham mais o que produzir, afora palavras, palavras, palavras, a maioria delas em desuso. Daí o antiintelectualismo e o fascínio pelo lumpemproletariado encontráveis no ambiente contraculturalista e nas organizações da guerrilha urbana. Eram índices que apontavam, festiva e/ou desesperadamente, para a falência das fórmulas canonizadas. No caso específico da contracultura, o ânimo antiintelectualista era alimentado ainda pela tradição pragmática norte-americana. Embora tenha produzido os seus próprios intelectuais, que citavam Reich e Lao-Tsé, a contracultura primou pelo antiteoricismo. Mas era uma jogada seletiva, já que Marcuse, Fanon e Norman O. Brown tinham passe livre entre os "desbundados" (ou curtidores ou *freaks*, como então se dizia), ao lado de filósofos e místicos do Oriente, representantes do esoterismo ocidental, porta-vozes de segmentos marginalizados da sociedade industrial, profetas de uma Nova Era, antipsiquiatras e toda uma legião nativa e alienígena de truquistas mais ou menos engenhosos, à Jorge Mautner. Enfim, pontificavam ali figuras extra-ocidentais e os párias e críticos do complexo civilizacional do Ocidente. O que não interessava era o pensamento acadêmico. A estrada sinalizada. No caso brasileiro, o movimento da Tropicália, abortado pela ditadura militar em 1968, abriu ou indicou caminhos que seriam percorridos com vivacidade pelas tribos contraculturalistas espalhadas de uma ponta a outra do país. Presos e exilados, os tropicalistas foram transformados em objetos de culto. Em deuses do panteão da contracultura tristetropical. E eram baianos.

A mitificação contracultural da Bahia é óbvia para quem quer que tenha vivido aqueles dias — e evidente para quem, hoje, examina o período. Parecia que o paraíso perdido havia sido enfim reencontrado. Desta vez, nas cintilações canábico-lisérgicas da praia de Arembepe. A Bahia era vista, então, como um lugar de vibrações mágicas, poderosas, onde tudo era mais livre, mais denso, mais forte, mais profundo, mais espontâneo, mais verdadeiro, mais etc. Jovens cabeludos do país inteiro tomavam o rumo da capital baiana, nos meses do verão, estirando-se nas praias cheias de sol, ou se deitando sob a transcendência natural das estrelas, à espera do grande êxtase dionisíaco do carnaval. Em sua volta do exílio londrino, os tropicalistas mostrariam uma postura mais utópico-antropológica do que político-sociológica. Graças, entre outras coisas, à própria contracultura, a leituras de Lévi-Strauss e a uma maior aproximação do candomblé jeje-nagô. Com os discos individuais desses ídolos de massa e sua performance grupal no espetáculo *Doces Bárbaros*, as cidades brasileiras como que foram invadidas em sua dimensão simbólica. Dentro do possível, naqueles últimos anos de ditadura

Material com direitos autorais

militar, um horizonte utópico foi sugerido e novos valores apresentados. Com relação às manifestações culturais de origem negroafricana, o grupo voltou-se para o candomblé de Ketu, o terreiro jeje-nagô. Com isso, os olhos da moçada contracultural (ou formada sob influência imediata da contracultura) também se voltaram na mesma direção. Os orixás ingressaram em seu mundo estético-cultural. E não foram poucos os que se submeteram a aprendizados e mesmo a processos iniciáticos, tornando-se filhos-de-santo.

O discurso contracultural brasileiro não poderia deixar de olhar o candomblé com respeito, admiração e simpatia. Ali estava uma religião "alternativa", supostamente *underground*, distinta das formas do cristianismo, que se inscreviam no cerne da cultura branca, "ocidental-européia". Ou do então muito combatido paradigma judaico-cristão. Opondo-se inteiramente a tal paradigma e inteiramente encantada pelo mundo dionisíaco dos tempos obscuros da Grécia Arcaica, a contracultura, em sua vertente brasileira, viu-se toda a favor do candomblé, dos toques dos atabaques e dos transes nos terreiros. Era o elogio de uma religião voltada para a exuberância humana em sua realização terrestre. *Paradise now*, de resto, era um dos *slogans* do movimento. Ao discurso repressivo do judeo-cristianismo, ao campo ideológico responsável pelo mal-estar-na-civilização, os filhos da contracultura podiam contrapor Iansã, a labareda erótica, divindade lasciva, rainha dos raios e dos prazeres do sexo, dona do fogo e do corpo perfeito. Ou Oxum, deusa narcisista e sensual, mãe dos pássaros e dos peixes, senhora da brisa e da água fresca, louca por jóias, mestra em línguas. Enfim, deuses e deusas de uma religião que divinizava a natureza e não condenava o corpo.

Como se não bastasse, o candomblé não via a vida mundana como sinônimo de corrupção espiritual. E abrigava, em seus templos-comunidades, membros de "minorias" sexuais que então buscavam a sua afirmação, caminhando da difusa ideologia andrógina ou pansexual do contraculturalismo para o ativismo organizado (bichas e fichas) de *gays* e de lésbicas. De fato, o homossexualismo (masculino e feminino) é coisa antiga no candomblé — no Brasil e em Cuba. De uma parte, as senhoras e as mocinhas do "aló", do roça-roça, do rala-coco — para usar a gíria dos próprios terreiros da Bahia, onde "aló" vem do iorubá, do verbo "ralar". De outra, veados fazendo a festa. "*Desde muy atrás se registra el pecado nefando como algo muy frecuente en la Regla lucumí*", informa Lydia Cabrera. Na Bahia, idem. Curiosamente, os antropólogos (que não ficam atrás em matéria de homossexualismo) raramente se concentram nesse tópico. Ou o fazem de modo preconceituoso, como Bastide, em *O Candomblé da Bahia*, considerando "patológicos" os "casos de pederastia passiva assaz numerosos em certos terreiros bantos",

Material com direitos autorais





7.
SOB O SIGNO DO EXORCISMO

O candomblé experimenta hoje, simultaneamente, o forte sabor da vitória e o gosto amargo da derrota. Ao tempo em que é considerado e celebrado nacionalmente, em que ganhou inédita respeitabilidade social e cultural no país, acha-se também em grave crise, perdendo, em meio às camadas mais pobres da população, o que conquista em círculos remediados e ricos. Está encurralado no canto do ringue, sob uma saraivada de *jabs* evangélicos (ou neopentecostais) — e, entre o tonto e o atônito, atravessa um processo de esvaziamento. Bola inflada no campo da elite política e cultural; bola murchando na várzea popular.

Em *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*, Renato Ortiz fez uma profecia sociológica. Profecias sociológicas, regra geral, não se realizam — por um motivo simples: sociólogos costumam se comportar como se as sociedades fossem compostas não por pessoas comuns, mas por indivíduos que conduzissem suas vidas em observância à lógica da sociologia. E é claro que não é assim. Pessoas podem agir até contra si próprias, sabotando-se e aos seus interesses. Mas a profecia de Ortiz foi a seguinte: como a umbanda se achava implicada na construção de uma sociedade urbano-industrial no Brasil — e a este contexto era a mais adaptada das nossas formas religiosas —, ela conheceria uma expansão constante nesse ambiente: "quanto mais as regiões são urbanizadas e industrializadas, tanto maior será o número de adeptos umbandistas". O que aconteceu foi diferente. Com o avanço do candomblé, a umbanda recuou. Em todo o país. O candomblé mais tradicional da Bahia, embora arcaico, complicado e artesanal, com exigências de vida aldeã na preparação e no cumprimento de suas obrigações rituais, revelou-se de uma vitalidade notável, especialmente em sua vertente nagô-ketu, conquistando inúmeros umbandistas e se firmando nas grandes cidades do país. Até que veio o rolo compressor evangélico. A grande e predatória ofensiva neopentecostalista, agredindo terreiros, atacando a feitiçaria, promovendo exorcismos *en masse* e para as massas, em grotescos espetáculos televisuais. Grotescos, mas eficazes. Sacerdotes do culto dos orixás apresentados como representantes de Satã. Um pastor desequilibrado que desfere pontapés na imagem da Senhora Aparecida. Pessoas urrando enquanto o demônio é supostamente ex-

Material com direitos autorais

pulso de seus corpos. Aleijões "curados" em série. Etc. E o que ninguém previu: o rápido e estrondoso sucesso desse teatro do absurdo. As igrejas evangélicas hipnotizando multidões. Operando como ímãs em meio à classe média e, sobretudo, às classes populares. Sugando devotos dos templos católicos, desviando adeptos das tendas dos pretos-velhos, drenando gente dos terreiros. Convertendo todos ao seu receituário bíblico-protestante, em versão de *shopping* de subúrbio. Nunca o panorama religioso brasileiro tinha sido tumultuado de tal forma. Nunca a cena tinha sido tomada, e com tanta rudeza, por uma gente que não faz idéia do que sejam coisas como tolerância e cordialidade. Por pastores que não foram educados para a convivência social. A tal ponto que precisamos de uma generosa dose de boa vontade para entender o que está acontecendo.

Um texto de Patrícia Birman e Márcia Pereira Leite traz, como título, a pergunta: "O que Aconteceu com o Antigo Maior País Católico do Mundo?". Depois de um exame da espantosa propagação do neopentecostalismo pelo país, as autoras hesitam. Concluem que não podem responder à pergunta de forma conclusiva. Mas observam que não existe, hoje, "uma marca única capaz de expressar um destino religioso comum para a totalidade deste país". O texto de Patrícia e Márcia é do ano 2000. Muito antes disso já era possível chegar a formulação semelhante. Ou, mesmo, mais extrema e categórica. Numa pastoral de 1938, o cardeal da Silva afirmou que considerar o Brasil o maior país católico do mundo era demagogia. Ao reunir em livro, *As Muitas Religiões do Brasileiro*, reportagens que redigira sobre o assunto, em inícios da década de 1970, Fausto Cupertino concordou com o cardeal: "o país absolutamente não merece o atributo de maior país católico do mundo, nem em sentido horizontal nem, muito menos, em profundidade". O Brasil sempre foi, em todo o mundo, o país com o mais alto número de católicos da-boca-para-fora. Aqui, é possível distinguir entre catolicismo oficial e nominal. Entre católicos efetivos e formais. Praticantes e apáticos. Comprometidos e aparentes. Participantes e acompanhantes. Ou, ainda, entre católicos convictos e católicos censitários. Vale dizer, os que se declaram católicos — por tradição, comodismo ou preguiça — sempre que topam com o perguntador do censo. Neste sentido, o Brasil é o maior país católico-censitário do planeta. O país dos católicos que seguem conselhos de ultratumba e acreditam em figas, despachos e bolas de cristal. Temos católicos macumbeiros, teosóficos, freudianos, espíritas, esotérico-orientais, marxistas e até ateus, que não acreditam em Deus, mas se benzem ao tomar um avião. É mínimo o número de brasileiros que levam as suas vidas em obediência aos princípios e às normas da Igreja Católica. Ou mesmo que conhecem tais

Material com direitos autorais

normas e princípios. Em 1970, impressionadas com a romaria a Bom Jesus da Lapa, um grupo de freiras se deslocou para aquela região do Rio de São Francisco e, lá chegando, partiu para prestar esclarecimentos sobre a fé católica. Os romeiros, católicos genuinamente brasileiros, não entenderam nada. Acharam tão estranha a conversa que concluíram que as tais freiras só poderiam ser... protestantes. Aliás, quando era secretário-geral da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil, Ivo Lorscheiter fazia uma distinção entre cultura católica e religião católica. A cultura católica permeia toda a vida brasileira. Já a religião católica é prática de poucos. Na comparação de Cupertino, "o católico brasileiro é mais ou menos como o branco brasileiro". Coisa realmente rara, entre nós, é um católico ou um branco de verdade.

Já em Portugal o catolicismo era mais uma força estruturante da cultura geral da nação do que uma genuína opção de fé do indivíduo. No Brasil, a coisa ficou ainda mais fluida. Não conseguimos sequer produzir católicos à portuguesa. Nosso catolicismo resultou muito menos profundo e muito mais sincrético. Além disso, não tivemos entre nós uma sólida intelectualidade católica, que conferisse alguma organicidade ao processo religioso. No século XX, no Brasil, os intelectuais católicos podiam ser contados nos dedos. Caberiam num elevador: Jackson de Figueiredo, Gustavo Corção, Tristão de Athayde, Thales de Azevedo... E muitos outros fatores convergiram para facilitar o bote evangélico sobre o rebanho supostamente apostólico-romano. Durante décadas, o número de sacerdotes católicos veio rareando em nosso meio, ao tempo em que a população do país não parou de crescer. Contamos hoje com 18 mil padres e cerca de 180 milhões de habitantes — um padre para cada 1 milhão e 800 mil brasileiros. É muita gente para muito pouco padre. Impossível dar assistência espiritual mais cotidiana e mais íntima às pessoas. E assim o terreno ficava livre para investidas de outras correntes religiosas. Investidas muitas vezes exitosas. Especialmente, no caso do incansável proselitismo das falanges pentecostalistas. Que encontrava pela frente, de resto, um catolicismo popular maleável e previamente convencido da veracidade de aspectos centrais do discurso e da prática dos evangélicos. Cupertino: "O caráter mágico do catolicismo popular brasileiro assimila com facilidade as concepções e práticas pentecostalistas de curas milagrosas, profecias e 'recebimento' do Espírito Santo, demonstrado quando os fiéis passam a falar em línguas estranhas". O católico tipicamente brasileiro, capaz de usar *água benta* para afugentar *mau olhado*, sempre acreditou em tudo isso. Não nos esqueçamos do lendário composto em torno de figuras como Padre Cícero e Frei Damião. Do crédito dado por nossos católicos a médiuns como Chico Xavier e às cirurgias astrais de Dr. Fritz. Dos baianos que atri-

Material com direitos autorais







da iniciativa do primaz, a repercussão e o efeito do gesto, no campo de nossa vida religiosa, foram insignificantes. A questão era complexa. Se o sincretismo começou como uma violência cultural, a história da vida religiosa de uma comunidade nada tem de estática. A imposição legal do catolicismo, no Brasil Colônia, não perdurou. Hoje, quando não é possível reconhecer a coação religiosa de uma classe ou cultura dominante, são inúmeras as pessoas que já nascem sincréticas, batizadas pelo bispo e abençoadas pela ialorixá. Pessoas que levam uma existência religiosa sincera, dedicada simultaneamente aos santos católicos e aos orixás — e que são capazes de, num mesmo dia, rezar para Nossa Senhora das Candeias e fazer uma oferenda a Oxum. Desse modo, parece condenada de antemão a não ser ouvida, em nosso meio, qualquer solicitação ao povo para que faça uma radical opção de fé. E as mães-de-santo tiveram de reconhecer, com o cardeal, que é preciso ir devagar com o andor. Pois não só o santo — mas também o orixá — é de barro.

Conciliação, todavia, era algo que não constava nos planos pentecostais. Veja-se a campanha contra a umbanda carioca. Em 1957, uma pesquisa do Ipeme chegava à seguinte conclusão: "A umbanda é a religião, confessada ou não, que mais adeptos praticantes tem nas favelas, embora as suas crenças e práticas se sobreponham freqüentemente às do catolicismo. Os protestantes são os mais refratários à macumba, mas não escapam de todo à sua influência. O culto dos terreiros está em nítido progresso, como mostra o elevado número de jovens". Na década de 1960, o umbandismo prosseguia seu caminho como a religião que contava com o maior número de seguidores nas favelas do Rio. E, na década seguinte, seus adeptos eram ainda mais numerosos. Naquela época, umbandistas e pentecostalistas disputavam o predomínio no campo da religiosidade popular no Brasil. E ambos esbanjavam otimismo em suas previsões. Acreditavam que os seus credos em expansão desbancariam as religiões tradicionais, assumindo então a primazia na esfera da fé popular. Os umbandistas tinham fortes razões para serem otimistas. Signos da umbanda ultrapassavam de longe a presença de imagens univocamente católicas na decoração religiosa dos barracos das favelas cariocas. Veja-se, a propósito, a recriação dessa forte presença umbandista no romance *Cidade de Deus*, de Paulo Lins. E a umbanda se enramara pelo país, com exceção de lugares como a Cidade da Bahia, onde a hegemonia do candomblé parecia inexpugnável. Mas também os pentecostalistas da Assembléia de Deus e congregações similares vinham avançando. A diferença é que o candomblé não combatia a umbanda; os evangélicos, sim — sistematicamente e sem pudores: a umbanda era uma filial do Inferno no mundo humano. O resultado foi um só. A umbanda caiu — ironicamente, numa encruzilhada.

Material com direitos autorais

De uma parte, pela projeção do candomblé no espaço nacional, como a verdadeira e profunda religião de origem e base africanas no Brasil. Nesse caso, a umbanda se viu relegada, em certos círculos, ao estatuto de contrafação do candomblé, descaracterizada por sua distância das fontes originais e pela submissão ao kardecismo. De outra parte, pela militância catequética dos pentecostalistas, que já vinham absorvendo protestantes de outras hostes e agora destratavam a umbanda, por seu primitivismo e sua natureza de agência terrestre dos interesses demoníacos. Assim, duplamente acossada e esvaziada, a umbanda, antes tão florescente, começou a murchar. Mantém ainda a sua presença, mas bastante retraída.

Mas quem são mesmo os tais pentecostalistas? A expressão vem da narrativa bíblica. "Pentecostes" é o nome da festa judaica em memória do dia em que Moisés recebeu as Tábuas da Lei. Mas é, também, como se chama a festa católica em homenagem ao dia da *descida* do Espírito Santo sobre os apóstolos — *pentecoste*, o qüinquagésimo dia depois da Páscoa. O dia em que o Espírito Santo "baixou" em Jerusalém. Naquele dia, achavam-se os apóstolos reunidos, quando um ruído veio de repente do céu, como sopro ou rajada de vento, enchendo a casa onde eles moravam. Apareceram-lhes, então, línguas como que de fogo — e cada uma delas pousou sobre cada um deles. E eles ficaram cheios do Espírito Santo e principiaram a falar em línguas que desconheciam. Acorrendo em função do ruído do vento, pessoas piedosas de diversas nações, que se achavam vivendo entre os judeus, cercaram então os apóstolos. E ficaram assombradas. Cada qual ouvia, em sua língua materna, o que eles pregavam — embora eles fossem galileus monoglotas. É o que lemos na Bíblia, "Atos dos Apóstolos". O fenômeno chamado *glossolalia*: a capacidade de falar línguas estranhas em estado extático. Daí tivemos a transformação do dia em ideologia. O desdobramento da palavra *pentecostes* na expressão *pentecostalismo*, forjada para designar uma variante pouco tradicional do protestantismo (não pertencente ao quadro de congregações do chamado "protestantismo histórico"), nascida em Los Angeles, nos EUA, em 1906 — e que depois se espalhou pela África, pela Europa e pelas Américas Central e do Sul. Nos EUA, suas igrejas incluem a *International Church of the Foursquare Gospel* (Igreja do Evangelho Quadrangular, no Brasil), a Assembléia de Deus e muitas outras — entre elas, algumas *black churches*. Sucintamente, esta corrente protestante acredita na cura espiritual milagrosa, no discurso extático glossolálico e busca a união do ser humano com o Espírito Santo. Em tese, ao menos — pois na sua prática o que prepondera é o utilitarismo terrestre. Neste plano, aliás, os pentecostalistas são de uma caretice insuperável. No final da década de 1960, arti-

Material com direitos autorais

cularam o Movimento de Jesus, que teve alguma visibilidade na América do Norte e na Europa. Era uma reação à contracultura e às suas *trips* eróticas, místicas e alucinógenas. Mesmo porque, enquanto os jovens cabeludos da contracultura, em sua excitação religiosa, procuravam ignorar barreiras culturais e raciais, os pentecostalistas se fechavam em seu próprio credo. Com o Movimento de Jesus, pentecostalistas jovens, estreitos e higiênicos foram para as ruas, promovendo manifestações públicas, empunhando cartazes com a imagem do Cristo, exibindo camisetas e adesivos com frases do tipo "Jesus me ama". Eram os rebentos do puritanismo ianque contra os filhos do romantismo, de Marcuse e dos *beatniks* — todos, certamente, adidos culturais do Inferno. Porque, para fazer o que andava fazendo, aquela moçada contracultural só podia estar com o diabo no corpo, *le diable au corps*, Bakunin-Radiguet *dixit*.

Os primeiros missionários pentecostalistas começaram a chegar no Brasil nas primeiras décadas do século passado. A Congregação Cristã do Brasil, em 1910; a Assembléia de Deus, em 1911. Mas, ainda na década de 1930, esta variante do protestantismo era inexpressiva no ambiente brasileiro. Foi só no decênio seguinte que o seu número começou a crescer. Especialmente, depois da II Guerra Mundial. No início dos anos de 1950, as congregações brasileiras, financiadas por igrejas norte-americanas, lançaram uma primeira grande campanha popular — a Cruzada Nacional de Evangelização. Projetar-se-iam, daí, igrejas como a do Evangelho Quadrangular, a do Brasil em Cristo, a Deus é Amor, que fariam uma espécie de transição entre o protestantismo discreto do início do século e a exposição midiática que viria mais tarde. Praticando a "cura divina", servindo-se de transmissões radiofônicas, ocupando espaços urbanos públicos para veicular a mensagem evangélica e conquistar prosélitos e simpatizantes, estas igrejas tiveram êxito em seus esforços. Na década de 1960, ao tempo em que combatia a Pomba-Gira e seus pretos-velhos, a grande maioria dos protestantes brasileiros já se agrupava em igrejas de orientação pentecostal. Dez anos depois, São Paulo ultrapassava o Rio Grande do Sul, tradicional cidadela dos luteranos, para se tornar o estado brasileiro que concentrava o maior contingente de protestantes — e cerca de 90% deles eram pentecostalistas. O *boom* estava inteiramente armado. Faltava a guinada do bispo Edir Macedo, fundando a Igreja Universal do Reino de Deus, em 1976, e, assim, dando origem ao chamado *neopentecostalismo*. Com uma rapidez espantosa, o bispo Macedo ergueu um formidável império religioso, em cuja construção investiu rios de dinheiro. Império feito de emissoras de rádio e televisão e de uma vasta rede de templos cobrindo todo o país. Para, em seguida, avançar pela América do Sul. Esten-

Material com direitos autorais











co filão da fé já dado na tradição das religiosidades populares no Brasil. E é nessa *retradução* doutrinária em termos das linguagens espirituais mais imediatamente próximas, no contexto brasileiro, que reside um dos fatores fundamentais do seu êxito".

É por esse caminho que Maria Lúcia vai fazer a sua formulação mais original, definindo a liturgia neopentecostal como uma espécie de *ecumenismo popular às avessas*: "Onde essas igrejas inovam é na operação de apropriação reversa que fazem das religiões afro-brasileiras. Se a forma do culto é a do exorcismo, velho conhecido da Igreja Católica, o que se exorciza é sobretudo o conjunto das entidades do panteão afro-ameríndio incorporado às religiosidades populares, das devoções e práticas mágico-rituais do catolicismo ainda conservadas pelos pobres às religiões de negros perseguidos só recentemente apropriadas pelos estratos médios das populações urbanas. Assim o que a nova liturgia evangélica realiza é um ecumenismo popular negativo, ou às avessas, incorporando todas as figuras do sagrado das religiosidades populares sob a mesma designação comum das múltiplas identidades do Tinhoso. O que os ritos neopentecostais supõem, e põem em ação, é um profundo conhecimento dessas outras cosmologias que sustentam tais religiosidades, assim como as técnicas de produção e manipulação do transe das religiões de possessão. Sob a mesma forma ritual geralmente já conhecida pelo fiel nos terreiros de candomblé e de umbanda, as entidades do panteão afro-brasileiro são chamadas a incorporar-se no *cavalo* para, depois de 'desmascaradas' como figuras demoníacas enviadas por alguém conhecido para fazer um *trabalho* contra a pessoa, ser devidamente 'exorcizadas' e submetidas à injunção de não mais voltar a atormentar aquele espírito, pelo poder de Deus [...] Da Bíblia e seus versículos recitados com ardor pelos pastores, pouco sobrou nesse processo. A teologia protestante foi, de fato, substituída por esse ecumenismo popular negativo, única cosmologia em operação ao longo de todo o rito francamente mágico que é ali executado".

É importante sublinhar que o exorcismo ocupa um lugar especialíssimo no culto neopentecostal. De modo revelador, seus pastores não empregam a palavra "exorcismo" — usam o vocábulo corrente no candomblé e na umbanda: *descarrego*. Não se nega a realidade do transe. Não se nega o poder de práticas populares de origem africana ou raiz ameríndia. Não se nega a existência dos deuses do candomblé e das entidades da umbanda. Tais figuras são chamadas, aos templos pentecostais, para dali serem escorraçadas. E estes ritos mágicos de descarrego se tornaram tão triviais nesse ambiente que, Maria Lúcia informa, "já se fala de exus e pombagiras específicos aos cultos neopentecostais, versão própria, produzidas nessas igrejas, das enti-

Material com direitos autorais

dades dos terreiros de candomblé e centros de umbanda, de que elas são uma imagem distorcida e quase caricatural". Foi a proximidade ritual dessas igrejas evangélicas e das tendas umbandistas que levou um membro do protestantismo tradicional, o pastor Araújo Filho, a dar a seguinte definição de neopentecostalismo: "é a versão cristã da macumba". Só não se trata exatamente disso porque, para o neopentecostalismo, a macumba é uma espécie de fachada sob a qual se disfarçam as identidades de Satã. Para levar adiante sua prática exorcista, todavia, "os cultos da Igreja Universal, mas também de outras igrejas neopentecostais, se povoam de feitiços e *macumbarias*, de exus e pombagiras, de *trabalhos* da direita ou da esquerda, de orixás malévolos e falsos santos, de benzimentos, rezas, pajelanças e operações espirituais abortadas, além de falsas promessas de pais-de-santo de umbanda e candomblé ou beatos milagreiros que enganam um povo crédulo e ignorante" (Maria Lúcia). Para o neopentecostalismo populista, as formas populares de religião estão a serviço do Mal. Em *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?*, Edir Macedo define o sincretismo religioso brasileiro como "uma mistura curiosa e diabólica de mitologia africana, indígena brasileira, espiritismo e cristianismo". E parte para o ataque: "quando temos problemas, Satanás se apresenta imediatamente e, supostamente, se coloca à nossa disposição para resolvê-los. É aí que entram a umbanda, quimbanda, candomblé e práticas espíritas de um modo geral, que são os principais canais de atuação dos demônios, principalmente em nossa pátria". Diabólico é o próprio Edir. Citei Jabor falando de "religião populista". A frase inteira é: "Edir Macedo e Von Helde [o pastor que pontapeou a imagem da Senhora Aparecida] são a religião populista contra as religiões populares".

O alvo principal dos insultos neopentecostalistas vinha sendo a umbanda. O candomblé não sugeria uma ameaça, em termos nacionais. Não parecia um adversário perigoso: seu número de adeptos não era significativo e a sua área de influência era geograficamente restrita, limitada, basicamente, aos terreiros da Bahia de Todos os Santos, aos xangôs do Recife e às casas do culto jeje do Maranhão. Em síntese, o candomblé não arrastava multidões. Nem tinha a dimensão nacional do umbandismo, que ia da região amazônica ao litoral gaúcho. O grande problema era a Bahia. É certo que, ali, o protestantismo sempre olhara enviesado para a religião dos orixás. Mas é também certo que não só a sua disposição não era tão agressiva, como ele nunca chegou a ter força suficiente para desencadear um ataque geral aos terreiros baianos. Entre as décadas de 1980 e 1990, o panorama mudou. De um lado, tivemos o avanço avassalador da Universal e dos neopentecostalistas que vieram no seu rastro. De outro, o candomblé jeje-nagô da Bahia alcançou

Material com direitos autorais

uma projeção nacional inédita em sua história. Para completar o quadro, soldados e funcionários de Edir Macedo e de outras empresas neopentecostais se implantaram de forma acachapante em Salvador. Assim, o neopentecostalismo partiu para cima do candomblé, decidido a detoná-lo em sua cidade sagrada. Desenhou-se, então, um novo cenário. O neopentecostalismo se dispôs a afrontar um quarteto de envergadura colossal — a Igreja Católica, o espiritismo, a umbanda e o candomblé. Com sucesso. Em *Os Evangélicos em Casa, na Igreja e na Política*, Rubem César Fernandes fez um cálculo que impressiona. "Supondo que os evangélicos sejam 15% da população da área metropolitana do Rio de Janeiro, que 70% deles se converteram para a Igreja e que destes 28% se converteram nos últimos três anos, pode-se estimar que entre 1992 e 1994 cerca de 300 mil se tornaram evangélicos nesta região, ou uma média de 100 mil por ano. A maioria (65%) veio do catolicismo, 16% da umbanda ou do candomblé e 6% do espiritismo kardecista. Os batistas foram os mais bem-sucedidos na conversão de católicos, enquanto a Universal tem mais sucesso na conversão de umbandistas". Um tremendo estrago nas hostes do que os neopentecostalistas consideram o Quarteto do Mal.

O grande lance dos neopentecostalistas foi o modo como eles conduziram o seu combate às forças do Mal. Para eles, o Mal não se manifesta apenas na vida do indivíduo. Satanás, além de provocar desajustes no âmbito da existência individual, perturba, também, a ordem na sociedade. Mal individual e mal social se entrelaçam. Para que a sociedade seja próspera, cumpre convertê-la e abrir fogo na guerra espiritual contra o mal social. E tais influências nefastas das forças demoníacas no mundo se dão através de falsos deuses — santos e outras entidades do catolicismo, da umbanda, do espiritismo, do candomblé. Entidades que se apossam do corpo das pessoas — por extensão, do corpo social — e que, por isso, devem ser exorcizadas. Patrícia Birman e Márcia Pereira Leite: "A harmonia e a paz não estão dadas na ordem do mundo, devem ser construídas por intermédio de um combate contínuo às forças disruptivas do Mal. Do ponto de vista dos pentecostais, os padecimentos e atribulações dos homens decorrem da desordem imposta pela ação contínua do demônio. A linguagem do pentecostalismo tornou-se um dos instrumentos virtualmente mais potentes para explicar e enfrentar o caráter pernicioso de inúmeras relações sociais. A batalha contra seres espirituais das religiões afro-brasileiras passou a se associar a uma luta mais secular contra o mal social e, em particular, às várias formas de violência urbana". Não é coincidência, portanto, que o aumento da violência e do tráfico de drogas, no Rio, tenha sido acompanhado de um aumento de conversões e de rituais de descarrego. Nem é por outro motivo que negromestiços

Material com direitos autorais











botecos do Rio de Janeiro, dos "*motoboys*", dos marqueteiros, dos motoristas de táxi, dos maconheiros, dos peões do mundo caipira, das jovens prostitutas de Brasília. Mas nenhum desses extremos será útil para nós, no momento. A definição "humanista" é muito restritiva. A "antropológica", por sua vez, tornou-se complacente. Se a primeira diz que quase nada é cultura, a não ser o que foi canonizado como tal em meio a elites passadas da velha Europa, a segunda defende que tudo é cultura. E, se tudo é cultura, nada é cultura. Em *A Interpretação das Culturas*, Geertz já reclamava desse desbordamento conceitual, preocupando-se então em "limitar, especificar, enfocar e conter". Melhor adotar aqui, portanto, uma postura ao mesmo tempo mais ampla do que a "humanista" e mais modesta do que a "antropológica". Isto é: sem hierarquização, mas sem eliminação de margens. Primeiro, restringindo taticamente a noção de cultura à dimensão simbólica da existência social. Ao "*homo semioticus*". Ainda Geertz, no rastro de Weber: "O conceito de cultura que eu defendo [...] é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise". Segundo, aplicando a noção de cultura apenas a um elenco significativo (no horizonte da visibilidade geral interna de uma sociedade) e bem definido de crenças, costumes, falares, valores e práticas que possuam caráter distintivo em relação a outros conjuntos. A discrepâncias e descoincidências menores, no interior desses conjuntos, chamemos "subculturas" ou subconjuntos culturais — ou, ainda mais simplesmente, "diferenças". Dessa forma, no interior de culturas como a norte-americana, a irlandesa ou a cubana será possível distinguir "subculturas" etárias, religiosas, musicais, sexuais, etc. Assim como, no vasto conjunto da cultura brasileira, podemos distinguir "subculturas" regionais, zonas antropológicas específicas, diferenças culturais.

De modo sucinto, definamos "sincretismo" e "multiculturalismo". No primeiro caso, o que temos é aproximação ou mescla, a hibridização, a mistura, ou o cruzar e entrecruzar de sistemas ou elementos originários de matrizes culturais distintas, muitas vezes resultando em produtos novos ou inovadores, que tornam quase irreconhecíveis as suas respectivas certidões de nascimento. Assim, numa determinada sociedade, uma santa católica e uma entidade extranatural ameríndia podem se fundir numa coisa nova, sem perder os seus traços de origem. Elementos de procedências e linhagens distintas e que permanecem distintos podem também habitar sob o mesmo teto, coexistindo sob um guarda-chuva comum, que não deixa de afetá-los. Investimentos densos podem resultar em algo que já se coloca para além das identificações histórico-culturais mais imediatas. Casos há, ainda, em que pro-

Material com direitos autorais

dutos e práticas nos solicitam a falar não de metamorfoses, mas de mutações culturais. Enfim, quando dizemos "sincretismo", estamos apontando para um espaço (mais raramente harmônico que conflituado) de fusões, transfusões e confusões. Espaço de convergências, justaposições, amálgamas, padês. O "multiculturalismo", ao contrário, aparece como construto teórico recente e distinguidor, guiando-se, ao mesmo tempo, por uma visão excessivamente elástica de cultura. Além disso, coloca-se como uma ideologia e uma práxis. Apresenta-se, simultaneamente, como descrição, ideologia e proposta. Tem tanto um caráter narrativo quanto uma intenção pragmática. Num plano geral, podemos dizer que o "multiculturalismo" se opõe às misturas, aos atritos criativos e às interpenetrações culturais, sustentando o ponto de vista de que é preciso valorizar e defender o desenvolvimento separado de cada "comunidade" étnica, de modo que esta, fechando-se a influxos e mesclas, permaneça presa em si mesma, numa espécie qualquer de autismo antropológico. Na definição de Laplantine e Nouss, em *Métissages: de Arcimboldo à Zombi*, o multiculturalismo defende e prega "a coabitação e a coexistência de grupos separados e justapostos, decididamente voltados para o passado, que convém proteger do encontro com os outros". Trata-se, obviamente, não do que vemos acontecer no mundo, mas de uma típica iniciativa político-acadêmica. Como Serge Gruzinski aponta certeiramente, em *O Pensamento Mestiço*, "ninguém ignora que os turiferários do *political correctness* e dos *cultural studies* desenvolvem a concepção de um mundo rígido formado por comunidades estanques e autoprotegidas, ao abrigo das cidadelas universitárias do Império norte-americano". Podemos dizer que o multiculturalismo está para o *apartheid*, assim como o sincretismo está para o *padê*. Nem erra quem observa que o multiculturalismo é um *apartheid* "de esquerda". Kabengele Munanga faz a conexão, falando do *apartheid* "clássico" da África do Sul como um caso extremo, "a versão mais degradante e intolerável" do multiculturalismo, "ao defender a coexistência no mesmo território, em espaços segregados, de povos e culturas que não deviam se comunicar e se tocar, obrigados a viver separados do berço ao túmulo". No caso do Brasil, quando alguém fala de multiculturalismo, o que temos é a "radicalização" irrazoável do conceito antropológico de cultura. Pretende-se que cada traço diferencial, no interior de nosso conjunto cultural, seja visto, em si mesmo, como uma "cultura". E assim, ao acreditar que vê em cada esquina uma "cultura", nosso multiculturalista assume ares justiceiros para defender que ela seja preservada e possa seguir os seus dias de forma circunscrita, voltada sempre para si mesma, numa eterna reprodução do idêntico, como se o resto do mundo não existisse.

Material com direitos autorais

Não se pode negar que sejam multiétnicas e multiculturais (embora não multiculturalistas, no sentido museológico-segregacionista dessa ideologia) algumas sociedades européias (ou asiáticas ou africanas ou americanas) que conhecemos, seja de um ponto de vista histórico, seja de uma perspectiva sincrônica. Os bascos da velha Espanha estão aí para comprová-lo. O bilingüismo paraguaio, com tantos falantes do guarani (atualmente, cerca de 83% da população), também; não por acaso, o título de um dos livros de Bartolomeu Melià é *Uma Nação, Duas Culturas: O Bilingüismo no Paraguai*. A União Soviética, por seu turno, submetida desde Lênin a um intenso e compulsório processo de "russificação", desintegrou-se de vez: um ucraniano nunca foi um russo, nem um georgiano. Outro exemplo é o da antiga Iugoslávia, que se fraturou sanguinariamente em função de suas divisões internas. Croácia, Bósnia, Kosovo, Sarajevo nos dizem de uma toponímia da guerra entre próximos que jamais se amaram uns aos outros. A Tchecoslováquia divorciou-se em República Tcheca e em Eslováquia. A Bélgica tem três línguas oficiais: ao norte, fala-se flamengo; ao sul, francês; ao leste, alemão — pluralismo etnolingüístico que traz o país em permanente estado de tensão. E temos, bem mais recentemente, os fluxos migratórios para a Europa, com ondas de muçulmanos indisfarçados fazendo com que os franceses levantem a guarda diante de uma simples menção à sua presença no metrô, nas ruas e cafés de Paris, sejam eles ricos ou, o que é mais comum, mendigos. Migrantes do Magreb se converteram num pesadelo para os velhos gauleses, atualizando ao extremo o grito dissidente de Rimbaud, barco bêbado, em *Une Saison en Enfer*: "sou um bicho, um negro [...] sou de raça inferior por toda a eternidade".

Não é este o caso do Brasil. Não temos conjuntos culturais fechados, ensimesmados, confinados em miniplanetas irredutíveis. Nem levas sucessivas de adventícios insólitos. O que predomina, entre nós, é o sentimento de pertencimento. É evidente que este sentimento não é nem pode ser idêntico a si mesmo, em cada centímetro da extensão territorial brasileira. Mas ele é real. É certo que, para lembrar o Geertz de *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, temos também aqui "uma progressão interminável de diferenças dentro de diferenças" (deste ângulo, de resto, seria incorreto falar no singular, como o fazem "pluriétnicos" e "multiculturalistas", de "religião afro-brasileira", já que o tambor de mina maranhense é totalmente diferente da macumba carioca e esta, por sua vez, do rito "congo-angolano" da Bahia). Mas se a precisão conceitual não impuser um limite à perspectiva minimalista de ênfases infinitesimais, acabaremos sendo forçados a concluir que cada sujeito é um grupo, cada pessoa é uma cultura,

Material com direitos autorais



















You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.











pobres e excluídos querem ser ricos e incluídos, mas em que isto seria multicultural ou subversivo?".

Preservar a diversidade cultural é uma coisa. Propor o "multiculturalismo" é outra. No final das contas, para quem escolhe o último, desenham-se, pelo menos, dois grandes problemas. Primeiro, a ingenuidade ou a ignorância histórica, no caso da leitura cirúrgica, livre das impurezas do real histórico, de sociedades como a brasileira. Segundo, um problema mais geral: o da guetização de grupos sociais, aqui ou na Europa, em conseqüência do tratamento de cada comunidade como algo estanque, mergulhado em si mesma. Como se cada comunidade fosse um convento, impedida de se expor ao ar livre, rodopiando em meio ao circuito de signos do mundo. Como se devesse permanecer aprisionada em suas "referências étnicas específicas": um francês não deveria se aproximar do candomblé, nem "afrodescendentes" do *I-Ching*. Ou até se reger por leis próprias, num "comunitarismo étnico explícito". O que significa que o "multiculturalismo" é um *apartheid* de esquerda. No Brasil, impossível tentar implantá-lo, a não ser por algum "decreto-lei". A mestiçagem (praticada e reconhecida) e o sincretismo (praticado e reconhecido) não deixam lugares para tanto. O que temos, em nosso espaço geográfico, são diferenças culturais — e não culturas diferentes. É certo que não devemos extrair, das realidades objetivas da mestiçagem e do sincretismo, uma ideologia uniformizadora, apontando para a dissolução última dessas mesmas diferenças. Mas daí a travestir diferença cultural de cultura distinta vai uma enorme distância.

E é apenas pitoresco, hoje, ver teóricos "pós-modernos" fazendo gato-e-sapato da história das idéias, ao contrapor ao conceito de "sincretismo" — que seria característico da "modernidade" — os conceitos de "transculturação" e "antropofagia", formulados, respectivamente, por Fernando Ortiz e Oswald de Andrade, que circulariam na "pós-modernidade". No primeiro caso, dizem os professores, escrevendo numa língua vagamente aparentada com o português, teríamos a homogeneização, a pasteurização do "outro". No segundo, a "astúcia" que valoriza o heterogêneo. É de uma tolice desconcertante. Primeiro, porque os conceitos de Ortiz (o fundador da *moderna* antropologia cubana) e Oswald (um dos líderes do *modernismo* brasileiro) pertencem à "modernidade". Não se pode fazer uma operação seletiva, no repertório da modernidade, para separar o que consideramos correto do que consideramos falso — e, depois, atribuir o "falso" à modernidade e o "correto", ao pós-moderno. O academicismo "pós-moderno" prima não só pelo desrespeito à inteligência, mas, também, à cronologia e ao movimento histórico das idéias. Segundo, porque "antropofagia" não é um conceito

Material com direitos autorais



9. TRILHOS URBANOS

Para melhor entender os nossos processos de hibridizações culturais é recomendável uma breve reflexão sobre a cidade no Brasil. Sobre como se constituiu a realidade citadina e como se configurou o fenômeno urbano em terras brasileiras, porque ambos favoreceram a mestiçagem e o sincretismo em nosso país.

Ficou célebre a distinção feita por Pirenne entre os núcleos urbanos que se formaram na Europa medieval e os que surgiram nas Américas. A cidade européia teria sido centrípeta, ao passo que as cidades americanas se deixariam caracterizar por sua natureza centrífuga. Trata-se de uma inversão. Na Europa, é o campo que cria a cidade. Nas Américas, a cidade cria o campo. Não é o desenvolvimento agrícola que vai aos poucos dando nascimento ao núcleo urbano, onde se organiza o mercado. É a póvoa que, implantada, irradia plantações. Exatamente em tal inversão está o caráter diferencial das cidades que brotaram às primeiras luzes do processo de colonização ultramarina, tanto na América Espanhola quanto na Portuguesa. As cidades americanas surgiram para o mundo como o avesso da cidade medieval européia. Antes que se ir configurando no tempo, deixando a sua fisionomia se desenhar progressivamente por sucessivas levas de gentes e de intromissões sociotécnicas, as nossas cidades nasceram de um projeto. Veja-se o caso de Salvador, erguida a cavaleiro do Atlântico Sul, num despenhadeiro a pique sobre o mar, em 1549. A sua criação foi um gesto voluntário de planejamento e não o arranjo espontâneo de pessoas se agregando gradualmente em determinado sítio. Cidade concebida intelectualmente para responder às exigências da colonização, planejada para direcionar o processo colonizador, ela não foi produto de um passado, mas plano de um futuro. O seu nascimento se inscreve assim no campo geral da história das cidades do Novo Mundo. "Desde a remodelação de Tenochtitlán, depois de sua destruição por Cortés em 1521, até a inauguração, em 1960, do mais fabuloso sonho de urbe de que foram capazes os americanos, a Brasília, de Lúcio Costa e Niemeyer, a cidade latino-americana veio sendo basicamente um parto da inteligência", disse Ángel Rama, em *A Cidade das Letras*.

Material com direitos autorais

Apesar do parentesco, contudo, há diferenças internas, características que distinguem as cidades da América Espanhola das cidades da América Portuguesa. Sérgio Buarque foi dos primeiros a examinar o assunto, em *Raízes do Brasil*. Para ele, a colonização espanhola caracterizou-se "por uma aplicação insistente em assegurar o predomínio militar, econômico e político da metrópole sobre as terras conquistadas, mediante a criação de grandes núcleos de povoação estáveis e bem ordenados". A lusitana, ao contrário, "cuidou menos em construir, planejar ou plantar alicerces, do que em feitorizar uma riqueza fácil e quase ao alcance da mão". No afã de pôr em contraste, Sérgio não apenas avança o sinal — derrapa. E, a partir daí, sublinha a vontade de racionalidade, a disposição antinatural das cidades hispânicas no Novo Mundo, tão diversa da irregularidade, da indisciplina e da imprecisão com que as cidades portuguesas se implantavam nestas mesmas terras. "Já à primeira vista, o próprio traçado dos centros urbanos na América Espanhola denuncia o esforço determinado de vencer e retificar a fantasia caprichosa da paisagem agreste: é um ato definido da vontade humana. As ruas não se deixam modelar pela sinuosidade e pelas asperezas do solo; impõem-lhes antes o acento voluntário da linha reta. O plano regular [...] foi um triunfo da aspiração de ordenar e dominar o mundo conquistado. O traço retilíneo, em que se exprime a direção da vontade a um fim previsto e eleito, manifesta bem essa deliberação. E não é por acaso que ele impera decididamente em todas essas cidades espanholas, as primeiras cidades 'abstratas' que edificaram europeus em nosso continente". Bem outra é a visão que ele tem dos assentamentos lusos. Vigoram, aqui, a fantasia, a extravagância, o desalinho. O desapreço pela nitidez geométrica — "pelas formas fixas e estabelecidas, que exprimem uma enérgica vontade construtora". Sérgio: "A cidade que os portugueses construíram na América não é produto mental, não chega a contradizer o quadro da natureza, e sua silhueta se enlaça na linha da paisagem. Nenhum rigor, nenhum método, nenhuma previdência, sempre esse significativo abandono que exprime a palavra 'desleixo'". No caso espanhol, teríamos, portanto, a ordem do ladrilhador. No português, as assimetrias do semeador. Para demonstrar que, no âmbito lusitano, a rotina e as "experiências sucessivas" predominaram sobre o planejamento e a razão, Sérgio escreve, entre outras coisas, que "raros são os estabelecimentos fundados por eles [os portugueses] no Brasil, que não tenham mudado uma, duas ou mais vezes de sítio, e a presença da clássica vila velha ao lado de certos centros urbanos de origem colonial é persistente testemunho dessa atitude tateante e perdulária".

Culto, brilhante, sedutor, Sérgio Buarque, como Freyre, tem o dom de enfeitiçar. Mas há momentos em que é impossível não contrariar um e ou-

Material com direitos autorais



rigidez". Os colonizadores espanhóis não irão reproduzir, no Novo Mundo, o modelo das cidades existentes nas terras de que haviam partido. Não irão construir réplicas americanas das cidades da Espanha. Mas cidades "abstratas" (Buarque) ou "ideais" (Rama), cidades regidas, na definição do escritor uruguaio, "por uma razão ordenadora que se revela em uma ordem social hierárquica transposta para uma ordem distributiva geométrica". E o que resultou foram cidades alinhadas segundo a típica planta hispano-renascentista. Cidades retilíneas, ortogonais, desenhadas como um tabuleiro de xadrez. Cidades onde a curva do real foi submetida à régua do espírito.

Não foi isto o que aconteceu no Brasil. Salvador e Olinda não se afastaram da cidade orgânica medieval. Antes que a lógica geométrica, renascentista, a cidade brasileira prolonga, no Novo Mundo, o urbanismo medieval lusitano. Foi concebida e implantada como uma réplica ultramarina da cidade portuguesa. Assim é que a Cidade da Bahia, com os seus dois andares e as suas ruas ondeadas, de traçado flexuoso, é uma cópia de Lisboa, a Olisipona ou Felicitas Iulia dos romanos, depois da dominação árabe. É o projeto de uma Nova Lisboa. E a Lisboa medieval foi, mais que tudo, uma cidade islâmica. Quando os cristãos a reconquistaram, no início do século XII, era o que se via. "A planta obedecia a um dos típicos modelos das cidades islâmicas: no cimo do monte situava-se a pequena cidade fortificada, a *qasaba* (alcáçova), onde viviam o governador com os seus assessores e alguns dos 'notáveis' da terra. Mais ou menos no centro geográfico achava-se a mesquita e o mercado", escreve Oliveira Marques, em seus *Novos Ensaios de História Medieval Portuguesa*. Afora a conversão da mesquita em catedral e de uma que outra coisa, como no caso da distribuição interna da população, quase nada mudou com a Reconquista Cristã. Não surgiram diferenças dignas de nota entre a Lisboa dos muçulmanos e a dos cristãos. "Ambas mostravam a mesma irregularidade, a mesma rede complexa de ruas estreitas, becos sem saída e falta de espaços abertos", assinala Marques. A cidade foi apenas crescendo, expandindo-se para a Baixa, a Ribeira, o Rossio. E foi esta Lisboa que se quis reproduzir no Brasil. Com a escolha da marinha, para acolher embarcações; do acidente geográfico, como expediente militar. Remanso e defesa. A questão não é, portanto, como quer Sérgio Buarque, de mentalidade feitorial ou de desleixo. Não é isto o que nos dizem Salvador e Olinda. A questão é de matriz urbanística. Salvador até que ensaiou um centro reticulado, em briga com o relevo. Mas o que se impôs foi o modelo peninsular. A cidade brasileira é medieval. A cidade hispano-americana, renascentista.

"As características da cidade portuguesa na América se opõem às da fundação espanhola no continente e nas Filipinas. Um desenho urbano es-

Material com direitos autorais

pecial foi trazido pelos castelhanos para atender a vasto projeto de colonização. Apreendido nos tratados de arquitetura dos teóricos renascentistas, definido em lei, implantado em lugares apropriados às imposições de um império em construção. O estabelecimento colonial espanhol contrasta com as cidades de cunho medieval na Península Ibérica e no ultramar português. É, com poucas exceções, regular, em grelha, mononuclear e tem certa nitidez de limites", esclarece Murillo Marx, em *A Cidade Brasileira*. Irregular, polinuclear e de limites indefinidos, a cidade brasileira aponta, com os seus vícios e virtudes, para a paternidade portuguesa, islâmico-medieval. No dizer de Murillo, "o típico aglomerado medieval lusitano foi transplantado para a banda oriental americana da linha de Tordesilhas". Ainda Murillo: "Como as cidades medievais, acomodando-se em terrenos acidentados e à imagem das portuguesas, as povoações brasileiras mais antigas são marcadas pela irregularidade. Há casos extremos, como o denunciado em Ouro Preto, e outros menos evidentes, como o de Goiana em Pernambuco. É constante a presença das ruas tortas, das esquinas em ângulo diferente, da variação de largura nos logradouros de todo o tipo, do sobe-e-desce das ladeiras. O sítio urbano, geralmente, decide e justifica esses traçados irregulares. E, na verdade, uma determinada idéia e imagem de cidade o escolheu para assento".

Feita esta limpeza de terreno, estamos desimpedidos para avançar em nossa conversa. Murillo Marx sinaliza, de forma correta, que o desenho urbanístico da cidade brasileira expressava — "viva e claramente" — "uma maneira de conviver indisciplinada e condescendente". Nas cidades da América Espanhola, em vez do convívio indisciplinado, do trato social mais íntimo e aleatório, o que se procurava estabelecer era uma distância ordenada com rigor. "A palavra-chave de todo esse sistema é a palavra *ordem*", acentua Ángel Rama — a "colocação das coisas no lugar que lhes corresponde". Havia uma obsessão a este respeito. A cidade hispano-americana deveria ser uma rigorosa transladação da ordem social a uma ordem urbana. A constituição física da cidade, a organização formal do espaço urbano, estava destinada a espelhar, manifestar e assegurar a conservação da forma social. E isto já em sua concepção, em seu desenho gráfico. Em todo o encadeamento sígnico anterior à sua materialização. "A *ordem* deve ficar estabelecida antes que a cidade exista, para impedir toda futura *desordem*", salienta, ainda, Rama. O próprio Sérgio Buarque chama a atenção para as *Ordenanzas de Descubrimiento Nuevo y Población*, recomendando que, só depois da construção dos edifícios e de concluída a povoação, é que se deveria "tratar de trazer, pacificamente, ao grêmio da Santa Igreja e à obediência das autoridades civis, todos os naturais da terra". Neste sentido, a cidade hispano-

Material com direitos autorais

americana ideal seria aquela que começasse do nada e se implantasse no vazio. É claro que isto não é possível, historicamente. Mas é esta "irrealidade" que faz com que Rama fale, dos pólos urbanos implantados pela colonização espanhola, como de naves extraterrestres subitamente fixadas em solo americano. O que nos interessa, todavia, é a ordem urbana pensada e executada, na medida do possível, como ícone diagramático da ordem social.

O objetivo da política espanhola era impedir que a nova realidade, provocada nas Américas pela ação colonizadora, tivesse um desenvolvimento imprevisto. Tudo tinha de estar sob controle. Daí o empenho codificador dos castelhanos. "Minuciosamente especificada, traduzida em prescrições que pretendiam prever todas as circunstâncias possíveis, a política social e cultural espanhola parecia descartar por completo a possibilidade de qualquer contingência inesperada, como se a sociedade que se constituísse sob os auspícios de um desígnio do poder estivesse protegida de qualquer mudança, de qualquer processo de diferenciação", escreve o historiador argentino José Luis Romero, em *América Latina: As Cidades e as Idéias*. E aqui Romero vai ao grão da questão. As imposições legais da Espanha, no sentido de definir e determinar o desenho de suas cidades americanas, o plano em grade com uma *plaza* no meio, nascem da percepção do que era encarado como um perigo. Da percepção de um risco "notório demais na experiência espanhola", depois de séculos de contágio com árabes e a cultura muçulmana. Nas palavras do próprio Romero, *o risco da mestiçagem e da aculturação*. "E para prevenir tal risco, como também o de possíveis rebeliões, pareceu eficaz constituir a rede de cidades, de sociedades urbanas compactas, homogêneas e militantes, enquadradas dentro de um rigoroso sistema político rigidamente hierárquico e apoiado na sólida estrutura ideológica da monarquia cristã", conclui o historiador. Havia uma fantasia monolítica, gerada pelo medo de que a América Hispânica viesse a viver desastrosos processos de mestiçagem e sincretismo. Esta foi a intenção original e a direção primeira do projeto espanhol de colonização. Foi o seu móvel básico e central. Mas tal fantasia totalitária não resistiria inteira, ao baixar dos paraísos artificiais da racionalidade para o chão de barro do real. Para o acidentado âmbito das ocupações humanas. "Tratava-se de uma ideologia, mas de uma ideologia extremada — quase uma espécie de delírio — que, a princípio, aspirava a ajustar plenamente a realidade. Entretanto, a realidade — a realidade social e cultural — da América Latina já era caótica. A audácia do experimento social e cultural desencadeou desde o primeiro momento processos que se tornaram incontroláveis, e o desígnio foi-se frustrando", escreve, ainda, Romero. Para fazer a distinção: "Esse não foi o propósito de

Material com direitos autorais

Portugal e, por isso, no âmbito da colonização portuguesa, o processo foi mais pragmático".

Os portugueses também pensaram em termos de transplantação social e cultural. Buscaram reproduzir Portugal nos trópicos. Enquadrar as novas realidades tropicais americanas, adaptando-as ao modelo peninsular. E foram em larga medida bem-sucedidos, já que vivemos hoje, no Brasil, numa sociedade estruturalmente "ocidental" e profundamente lusitana. Ao mesmo tempo, o mundo brasileiro não se confunde com o português. O projeto de transplantação não se realizou em sua inteireza. Nem poderia se ter realizado. O programa foi subvertido pela própria contextura ecológica, pela existência de antigas culturas ameríndias e porque os portugueses importaram negros, trazendo para cá densas configurações culturais africanas. A mestiçagem genética e o sincretismo cultural mandaram pelos ares o projeto de transplantação. Mas os portugueses não nadaram frontalmente contra a maré. E não há dúvida de que o pragmatismo luso baixou a guarda e abriu o flanco. Já em 1570, em carta a dom Sebastião, Mem de Sá advertia: "esta terra não se deve nem pode regular pelas leis e estilos do Reino". E a advertência parece ter assumido validade geral em matéria de assuntos coloniais. Os portugueses não construíram, como os espanhóis, uma fantasia ideológica delirante, inflexível diante do contato cultural, asséptica ante a perspectiva de misturas. Foram menos abstratos e mais assistemáticos. Menos absolutistas e mais pragmáticos. Menos dramáticos e mais permissivos. Ao planejar e erguer a Cidade da Bahia, foram logo engatilhando a intermediação do Caramuru, com vistas ao engajamento dos índios na obra construtiva. E, ao permanecer no horizonte e no campo do urbanismo medieval lusitano, com a propensão labiríntica tão característica de sua base islâmica, construíram núcleos citadinos que tendiam muito mais a agregar do que a dissociar, a aglomerar do que a desunir, a apinhar do que a dividir, a confundir do que a delimitar, a misturar do que a distinguir. Cidades realmente gregárias e não apenas anexadoras ou somatórias. Cidades cujos desenhos urbanísticos expressavam um estilo indisciplinado e promíscuo de viver. Estilo que de fato se impôs e se aprofundou entre nós, talvez até porque tais focos urbanos tenham sido precedidos por póvoas mestiças, como as de Caramuru e João Ramalho, formadas nas décadas em que o Brasil conhecia apenas uma espécie fragmentária e extra-estatal de colonização. Como quer que tenha sido, lembro-me, a propósito, de umas palavras de Pero Lopes, quando seu irmão, Martim Afonso, fez uma vila em São Vicente, no litoral de São Paulo, em 1532. Ao ver que as pessoas dali passaram "a ter leis e sacrifícios, e celebrar matrimônios, e viverem em comunicação das artes, e ser cada um senhor do

Material com direitos autorais







Teste extremo foi a trasladação da corte portuguesa para o Rio. Pode-se falar, a propósito, da transmigração de um aparato estatal e seu entorno. Cerca de 15 mil pessoas fizeram a travessia oceânica. E assim chegou às nossas praias, como disse o Oliveira Vianna de *Populações Meridionais do Brasil*, um imenso "cardume de lusos adventícios". Deu-se, então, um encontro de culturas que já haviam se distanciado, em conseqüência da progressiva individuação do mundo cultural brasileiro, projetando-se para fora e para além do *corpus* peninsular de cultura. Dessa perspectiva, a cultura trazida pelos migrantes lusos não poderia deixar de aparecer, no Rio, como uma cultura *emboaba*. Não na acepção de radicalmente estrangeira. Mas no sentido de que tinha a estranheza ultramarina de seus ritmos internos, de suas linhas específicas de desenvolvimento, de seus constrangimentos mais recentes, da pressão modeladora de influxos de outras configurações européias, de seus modos particulares de expressão. O que significa que aquele mundo cultural lusitano e aquele mundo cultural carioca apareciam agora, um diante do outro, como organismos próximos e parecidos, mas também distantes e distintos. Se os lusos figuravam como grupo homogêneo, os habitantes do Brasil não eram compactos. Havia a elite, os setores médios, os escravos — e, sobre as linhas de classe, os brancos, a mulataria, os negros. Vamos distinguir as coisas, portanto. A começar pelas elites. Os reinóis não desembarcaram aqui de bem com a vida. Não tinham viajado de moto próprio, mas por constrangimento alheio. Muitos, na afobação do embarque, com soldados invasores mordendo seus calcanhares, atravessaram o Atlântico com a roupa do corpo e saltaram aqui sem um tostão no bolso. Conta-se, aliás, que ao pôr os pés no Rio, onde continuaria corneando João VI, a princesa Carlota Joaquina caiu em choro convulso. Achava que os trópicos eram um castigo cruel. Mas a atitude brasileira foi de júbilo, extravasado em música e foguetório. O que irritou ainda mais os lusos. Eles viam a presença do príncipe, aqui, como um pouso forçado. Os brasileiros, ao contrário, desejavam a sua permanência, numa corte tropicalizada. Para agravar as coisas, a nobreza transplantada olhava a mais rica e poderosa camada social nativa com desdém. Movia-se, como disse Vianna, "com a prosápia das suas linhagens fidalgas e o entono impertinente de civilizados passeando em terra de bárbaros". Jactância e preconceito que se expressavam de forma ferina, em virtude do ressentimento que os lusos remoíam. E havia o preconceito de cor: a nobreza lusa orgulhava-se de sua brancura, depreciando a pele morena da elite nativa — que, por sua vez, se sentia inferiorizada, despreparada para circular em esfera cortesã. Sentia-se ferida, também, pela "condescendência escarninha e arrogante" com que a tratavam os portugueses. Mas desejava fazer parte daquele mundo.

Material com direitos autorais

Pagaria caro por isso. Empréstimos que fazia ao real erário eram saldados com títulos de nobreza. João VI concedeu mais crachás de nobreza do que todos os seus antecessores no posto. Com isso, desprestigiou a realeza e abrasileirou a corte. Brasileiros bancavam os seus brilhos, passando na frente de lusos de algibeiras vazias. De outra parte, como a hostilidade popular aos lusos nunca arrefeceu, temos aí uma base social para o separatismo, que se manifestaria com a chegada da década de 1820. Brasileiros e reinóis fizeram seus desejos coincidir apenas a respeito dos projetos de reforma urbana do Rio. A elite nativa desejava que o Rio assumisse uma outra estrutura urbanística, ganhasse prédios de relevo arquitetônico. Coisas que apontassem para a superação da rusticidade, agora fator de depreciação do ajuntamento urbano que se vira elevado à condição de sede ultramarina da monarquia lusitana. Imigrantes lusos, por sua vez, raciocinavam de modo prático. Ao contrário do que acontecera com a Cidade da Bahia, que encantou João VI, o Rio não tinha sido bem tratado pelas autoridades coloniais. Era uma cidade chinfrim. E se eles estavam condenados a viver naquele fim-de-mundo, melhor transformar *aquilo* em algo o mais parecido possível com a Lisboa pós-pombalina. E o Rio deu um salto. Urbanístico-arquitetônico e populacional. Além de ter assumido outros ares, com o velho patriarcalismo colonial perdendo espaço para o novo estilo de vida burguês-europeu que se impôs. Razão tem o Gilberto Freyre de *Sobrados e Mucambos*, ao falar de uma *reeuropeização* do Brasil, com a chegada de João VI. O uso do prefixo "re" se justifica porque o Brasil experimentara um processo de europeização entre os séculos XVI e XVII, quando ganhou intensidade o projeto lusitano para a colônia ultramarina. Neste sentido, o século XVIII não deixou de ser um *intermezzo*. Segura de ter cumprido o seu objetivo, a metrópole lusitana deixou que o barco brasileiro corresse mais ou menos solto. Mal inaugurado o século XIX, contudo, fomos submetidos a uma nova compressão europeizante. A uma reeuropeização, portanto. Com uma diferença: Portugal deixara de ser o modelo a seguir. Passara a ser exemplo de atraso e impolidez. O que contavam agora eram as "francesias e ingresias", da contratação de criadas brancas ao consumo de morangos na sobremesa, passando pela importação de carruagens londrinas, que eventualmente funcionavam como "alcovas ambulantes", como no caso de certa marquesa carioca "que se entregava até aos seus cocheiros". Em resumo, havíamos passado da europeização seiscentista à reeuropeização oitocentista. Dos templos e sobrados barrocos aos chalés e palacetes neoclássicos. E este "impulso novo da influência européia", no dizer de Freyre, "invadiu triunfalmente vários aspectos da nossa vida, mesmo a mais íntima". Uma preferência estilística que se desdo-

Material com direitos autorais









10.
PALAVRAS, PALAVRAS, PALAVRAS

"As principais qualidades apontadas no inglês dos Estados Unidos, por todos que o estudam, são: a sua homogeneidade em todo o país, o desrespeito impaciente às regras gramaticais, sintáticas e fonológicas e aos precedentes, além da grande capacidade (incomparavelmente maior do que a do inglês da Inglaterra de nossos dias) de assimilar palavras e expressões estrangeiras, bem como de criá-las com recursos próprios", escreve Mencken, em *The American Language*. Dito de modo sucinto, homogeneidade lingüística (que Mencken considera caso único, inencontrável em qualquer outro país, quando pode ser comparado à solidariedade verbal brasileira), capacidade incorporativa e disposição inovadora no linguajar. Penso que Mencken está correto. Mas, em tal plano genérico, os traços que enfeixa não são em si mesmos distinguidores, numa comparação entre o inglês norte-americano e o português brasileiro. Podemos notar, lá e aqui, a vigorosa e transformadora intervenção da grande personagem de Maiakóvski: "o povo — o inventa-línguas". Mas homogeneidade lingüística, capacidade incorporativa e disposição inovadora não separam as nossas práticas verbais. O que as diferencia é a experiência histórica da linguagem. São as descoincidências de nossas vivências lingüísticas.

Falamos da facilidade com que o inglês norte-americano assimila expressões de outros idiomas. Esta capacidade é espantosa. Parecem inexistir, nos EUA, barreiras a empréstimos lingüísticos. É notável o número de vocábulos espanhóis adotados. São muitas, também, embora não tantas, as palavras de origem holandesa (*yankee*, inclusive) e alemã. E expressões francesas chegam a ser preservadas fonologicamente, como "*bourgeoisie*". Até palavras chinesas e tupis ingressaram no inglês dos EUA. E não é pequeno o elenco, que ali figura, de palavras norte-ameríndias. Como *caucus* ou *tomahawk*, a machadinha que aparece no *Moby Dick* de Melville — palavra algonquina que gerou uma expressão idiomática, *bury the tomahawk*, "fazer as pazes", e deu nome a um míssil, muito usado na primeira guerra dos EUA contra o Iraque de Saddam Hussein. Mas a grande contribuição indígena ao inglês dos EUA, como ao português do Brasil, vai aparecer na toponímia e nos campos da botânica e da zoologia. A minha pergunta, porém, é

Material com direitos autorais

precisa. E o influxo lingüístico negroafricano? As palavras bantas? As iorubanas? Mencken não tem quase nada a nos dizer acerca de tais influências linguajeiras. Nem poderia ter. A influência de línguas africanas, na conformação de um inglês dos EUA, é praticamente nula. Podemos encontrar uma palavra como *yam*, "inhame", embora não seja improvável que ela tenha ingressado no inglês norte-americano através da língua portuguesa, como indica o *Webster*. Ou palavras como *buckra* ("branco"), de origem efik-nigeriana, quase circunscrita às extensões sulistas dos EUA, e *goober* (o que chamamos "amendoim", usando uma expressão tupi), que vem do banto *nguba*. Mas é muito pouco. Nos EUA, os negros se distinguem, lingüisticamente, pelo jeito de falar. Pela entonação, pela fluência fonética, pela gíria. Por *speech patterns*. No Brasil, diversamente, eles impregnaram, africanizaram o vocabulário, a língua geral da nação. Os negros africanos, que chegaram nos EUA cultuando os seus deuses e falando uma razoável variedade de línguas, foram arquivando (ou obrigados a arquivar e esquecer), a cada passo de sua história, não só as suas divindades, mas discursos e palavras ancestrais. Podem as políticas das classes dominantes ter sido ideologicamente glotocidas nas Américas. Mas, no Brasil, o léxico de origem africana sobreviveu e se impôs em escala incontornável.

As línguas litúrgicas se mantiveram, com todos os seus arcaísmos, nos templos de raízes bantas, jejes e nagôs, apesar das inevitáveis corrupções temporais. Sintagmas como axé, orixá, iá kekerê; como vodúnsi, querebentam, tobossi; como inquice, makota, tata lubito, Dandalunda, Mutalambô. E, mais que isso, é significativo o vocabulário de origem africana no português do Brasil, como nos ensinam os estudos de Yeda Castro. Empregamos hoje, rotineiramente, diversas expressões que nos vieram de povos bantos litorâneos, como os bakongos, ambundos e ovimbundos — falantes, respectivamente, das línguas kikongo, kimbundo e umbundo. Em todas as camadas sociais. Qualquer brasileiro, de qualquer região, sexo, idade, classe social ou coloração epidérmica, chama ao filho mais novo *caçula*, e não "benjamim", expressão lusa de origem latina. Assim como todos dizemos samba, cachaça, cacimba, bagunça, bunda, dendê, fuxico, berimbau, cuíca, cangaço, maconha, mambembe, curinga, forró, candango, catimba, quitanda, quiabo, moleque, sacana, cabaço, dengo, quitute, senzala, quilombo, corcunda, lengalenga, cafundó, fubá, macaco, batucada, titica, zabumba, xoxota — todas palavras de origem banta. Do mesmo modo, muitas das palavras que utilizamos diariamente, em conversas pelas diversas regiões do país, nos vieram da família lingüística *kwa*, das línguas fon e iorubá, para cá trazidas por jejes e nagôs. Palavras como acarajé, afoxé, jagunço, bobó, babalaô, ebó, creca,

Material com direitos autorais



de Yeda Castro, encontramos, no verbete *fazer a cabeça*, a explicação: "iniciar-se nos segredos do culto, onde a cabeça (*ori*) é o centro da *feitura* de todos os rituais". Yeda observa que, por extensão, *fazer a cabeça* significa "convencer, induzir alguém a fazer alguma coisa, alterando procedimentos ou convicções". *Cabeça-feita* é como se chama "o iniciado já submetido aos processos rituais para receber o transe de possessão". Com estes mesmos sentidos, as expressões entraram no vocabulário umbandista, subsidiário do léxico candomblezeiro. Bem. Tanto na Bahia quanto no Rio, a malandragem sempre foi ligada na macumba. Sempre foi ligada, também, no consumo de drogas como a maconha — palavra de origem banta: *makonya*, *makanya*. E levou o sintagma para o mundo da malandragem e das drogas, provocando deslizamentos de sentido. Fazer a cabeça: iniciar-se no segredo das drogas; fumar maconha. "Fazer a cabeça de fulano" passou a significar convencer alguém a queimar um charo, a dar um tapa num baseado. "Cabeça-feita", por sua vez, ampliou seu raio de alcance semântico — passou a designar a pessoa barra limpa, "gente boa", que não é "sujeira" e "sabe das coisas". Acontece que, na passagem da década de 1960 para a de 1970, o movimento contracultural promoveu um encontro direto, nas principais cidades brasileiras, entre setores jovens marginalizados e setores jovens economicamente privilegiados. Uma juventude predominantemente brancomestiça foi buscar, entre jovens pretos e pobres, fragmentos discursivos e algumas práticas, com o objetivo de se contrapor à ordem vigente, no vácuo deixado pela falência das estratégias esquerdistas. Houve, então, uma caótica troca de vivências e linguagens, que teve o seu papel no processo de superação da couraça branca no Brasil. As juventudes de ambas as faixas econômicas tiveram acesso a experiências e informações até então inéditas para elas, devido às suas próprias localizações na hierarquia social. Darcy Ribeiro (*El Dilema de América Latina*) foi o único pensador social brasileiro a ter, na época, uma percepção do fenômeno, escrevendo que o uso de drogas — especialmente, a maconha —, por parte da juventude privilegiada, permitiu que acontecesse, pela primeira vez, "uma comunicação direta e simétrica" entre esta camada jovem e os segmentos mais proletários da juventude, num encontro de conseqüências imprevisíveis. Curiosamente, Darcy, antropólogo, deixou de parte conseqüências mais propriamente culturais desse encontro. E é para uma delas que chamo a atenção aqui. No terreno da linguagem.

Em boa parte, a gíria brasileira era, até então, de extração argentina, termos trazidos através de letras de tango, como *bacana* e *otário*. Mas, a partir daí, passou a vir, principalmente, das favelas e de outros meios pobres

Material com direitos autorais

e periféricos, originárias dos terreiros de candomblé, como *fazer a cabeça*, e o próprio termo *desbunde* (junção do português *des* com o africano *bunda*, dando no verbo *desbundar*), que acabou servindo de designação para o "*drop out*" em nossos alegres tristes trópicos. "Esse nome que a contracultura ganhou entre nós — a bunda tornada ação, com o prefixo *des* a indicar antes soltura e desgoverno do que carência", na definição de Caetano Veloso, em *Verdade Tropical*. Ocorre que a juventude classemediana e rica se encarregou de disseminar tais expressões. No livro *Ernesto Geisel*, de Maria Celina d'Araújo e Celso Castro, temos uma longuíssima entrevista do ditador que iniciou a abertura democrática brasileira. Lá pelas tantas, ao falar da investida direitista de Silvio Frota no processo de sua sucessão, referindo-se ao coronel Ênio Pinheiro, o sisudo e luterano general comenta (grifos meus): "Ênio Pinheiro foi, na minha opinião, um dos principais entre os que *fizeram a cabeça* do Frota". Será que Geisel, exemplo de disciplina militar, seriedade política e discrição pessoal, sabia que estava falando como um maconheiro do morro, usando um sintagma nascido no meio da macumba? Provavelmente, não. Mas assim é a vida da linguagem. E é sobre a sua existência em dimensão estética que vamos falar um pouco aqui.

Num livro de meados do século passado, *Image and Idea*, Philip Rahv fez uma distinção interessante, agrupando os escritores norte-americanos em dois extremos. De uma parte, teríamos a vertente *paleface*, "cara-pálida". De outro, a *redskin*, "pele-vermelha". Na primeira, encontraríamos as obras que são, sem dúvida, as mais sofisticadas da literatura produzida nos EUA. É a linhagem de Hawthorne, Melville, Henry James, Emily Dickinson, T. S. Eliot. Na segunda, reinariam obras menos intelectualizadas e mais "espontâneas", sugerindo irrupções de alguma força da natureza, sem maiores vínculos explícitos ou cultivados com a "série literária", como diriam os formalistas russos. Obras de Mark Twain, Whitman, Hemingway, Steinbeck. Rahv distingue com clareza as duas linhas. O escritor "cara-pálida" é culto, chique, cosmopolita, tendendo para o simbolismo e alegoria. O criador "pele-vermelha" se jacta de sua autenticidade, de seu antiintelectualismo, de seu norte-americanismo. É o grosseirão do uísque de milho, do pontapé na porta do *saloon*, da contração da gonorréia, da "experiência-de-vida", cultivando uma atitude de hostilidade diante do mundo das idéias, pouco ou nada rigoroso com relação a critérios e padrões estéticos. É evidente que a classificação de Rahv é necessariamente esquemática e excessivamente "nativa", estadunidense, mas, em todo caso, reveladora. E ele acaba nos apresentando, como exemplo consumado de "cara-pálida", o admirável Henry James. De "pele-vermelha", Whitman. Chama a nossa atenção para o imenso contraste exis-

Material com direitos autorais

tente entre as "ficções de salão" do cosmopolita James e os "poemas ao ar livre" do nativo e patriótico Whitman, que dominaram a cena literária norte-americana do século XIX. E, juntos, aprofundaram uma "literatura nacional que se ressente das deficiências de uma personalidade dividida". Dividida ou não, esta literatura vai apresentar uma unidade no tratamento do negro. "Cara-pálida" ou "pele-vermelha", o escritor norte-americano será obrigado a um silêncio, que vai se impor para além dos seus preconceitos de sempre. Não por uma questão de temperamento, ideário estético, cultura ou incultura pessoal. Mas por uma imposição sociológica superior. Esta literatura poderá ser política, psicológica, etc., mas nunca será antropológica, com relação aos seus negros. Nem em Mark Twain e Norman Mailer, nem em Edgar Poe, Melville e Scott Fitzgerald.

Negros, na verdade, não ocupam lugar de destaque nos textos de Poe e Melville. Aparecem aqui ou ali, como o cozinheiro Seymour, no *Gordon Pym* de Poe: um assassino implacável, *bloodthirsty*, definido, no texto, como um "perfeito demônio". Ou o também cozinheiro Mungo, em *Taipi* (Melville) — a diferença é que sentimos em Poe o prazer mórbido da descrição perversa, enquanto Melville se move em terreno rousseauniano clássico. Mas negros vão tomar conta das páginas de um livro publicado no mesmo ano de *Moby Dick* — o grande *best-seller* do século XIX nos EUA: *A Cabana do Pai Tomás*, de Harriet Beecher Stowe. Sucesso espetacular de público; de crítica, nem tanto. Além disso, com o tempo, vieram porretadas políticas, ideológicas. O livro foi acusado de racista. De pôr em cena estereótipos pouco enobrecedores e mesmo aviltantes do negro norte-americano. O próprio personagem-título do livro converteu-se em expressão da língua inglesa: "*uncle tom*", o negro dócil, conformista, submisso; um preto "pai-tomás". Em terreno literário, é difícil não concordar com boa parte do que dizem os detratores de Stowe. Ela jamais poderia dizer, como Pound, que a sua "*true Penelope*" era Flaubert. Mas *A Cabana do Pai Tomás* é um romance realista que recria, poderosamente, toda uma sociedade. Eu não assinaria embaixo da acusação de racismo. Stowe transformou, em grande tema nacional, o que até então não passava de uma preocupação de pequenos grupos abolicionistas. É um mérito e tanto, especialmente, naquela época, para uma mulher. E não considero que ela lide apenas com estereótipos ou que tenha falsificado a realidade da vida escrava nos EUA. Aquele foi um país sem terreiros e sem quilombos. E é o que vemos no *Pai Tomás*. Não há disposição para o enfrentamento armado do sistema. Na cabana do "tio", encontramos resignação e salmos. Mas não há espaço para nenhum axé, nem para armas. Histórica e sociologicamente, foi o que aconteceu.

Material com direitos autorais

Mas vamos adiante. *As Aventuras de Huckleberry Finn*, de Mark Twain, tematiza, entre outras coisas, a dimensão sociorracial da vida na região do Mississippi, no sul dos EUA. E aqui devemos concordar com o Lionel Trilling de *The Liberal Imagination*, quando ele diz que *Huckleberry Finn* (e Joyce brincaria com este *Finn* no *Finnegans*) é um dos documentos centrais da cultura norte-americana. Deste ângulo, três coisas chamam a atenção do leitor. Primeiro, o próprio fato de que o livro apresenta uma relação de companheirismo, de amizade, entre um jovem branco, Huck, e um velho escravo negro, Jim. Segundo, a escravidão aparece, nas páginas de Twain, como a ordem natural das coisas, assim como estabelecida é a ideologia da inferioridade do negro — inferioridade mental, afetiva e moral. Terceiro, a construção do mundo espiritual do escravo como um mero rol de crendices, de uma pobreza símia. Huck é um vagabundo, marginal por opção, que escolheu viver nas frestas sociais, curtindo ilhas desabitadas. Mas, mesmo lutando por viver à margem, reproduz a ideologia racista dos brancos sulistas. Vê a escravidão como algo perfeitamente normal. E é claro que não alimenta dúvidas acerca da incapacidade dos negros, coisa que fica bem visível, sintomaticamente, nos elogios que tem para Jim. Quando diz que este possui "*an uncommon level head for a nigger*" (um nível mental raro para um negro). Ou quando sintetiza o seu juízo sobre o companheiro: "*I knowed he was white inside*" — "eu sabia que ele era branco por dentro". Por fim, como disse, o mundo extranatural não-cristão dos negros escravizados, tal como aflora no *Huckleberry Finn*, não passa de um rosário de superstições. De crendices de pretos e crianças. Acredita-se na existência de bruxas e fantasmas. Crê-se que não se deve tocar com as mãos em pele de cobra, sacudir a toalha da mesa depois do pôr do sol, olhar para a lua nova por cima do ombro esquerdo. Tudo isso traz azar. Mas azar mesmo, na minha opinião, é que, ao longo das dezenas e dezenas de páginas do *Huckleberry Finn*, em nenhum momento um deus africano venha para imantar aquele mundo de águas, aquele rio imenso, conferindo um outro brilho e uma outra grandeza à alma do escravo negro que viajava em busca da liberdade.

Henry James, por sua vez, não se interessou pelos pretos. Mas por mulheres. Brancas. Veja-se *Washington Square*. É a recriação clara e delicada de um certo mundo feminino, de uma determinada classe social, numa sociedade organizada, hipócrita e repressiva. Seis anos depois de *Washington Square*, James publicou *Os Bostonianos*. Pela amplitude sugerida no título, espera-se o retrato estético de uma sociedade urbana. Não é o que acontece. James, mais uma vez, está à volta com mulheres. E firmemente preso ao seu meio social. Depois dele, para voltar a Philip Rahv, os "peles-vermelhas" pas-

Material com direitos autorais

saram a dar as cartas no espaço literário estadunidense. Mas as coisas não demorariam a se embaralhar. Sintomático, na minha opinião, que Rahv, ao desenhar o *Idealtypus* do "cara-pálida" e o *Idealtypus* do "pele-vermelha", não faça qualquer referência a Ezra Pound. Eliot podia ser imediatamente rotulado de *paleface*. Pound, não. Ia de um extremo a outro. Mesmo a sua relação com o passado era abertamente tumultuada e subvertora. Para lembrar uma distinção de Octavio Paz, Eliot se aproximava do passado como se estivesse salvando relíquias de um naufrágio. Pound, como um saqueador de túmulos. Fitzgerald descendia em linha direta da prosa elegante de James. Mas não renunciara à vida. Vemos isto no *Grande Gatsby* e no *Último Magnata*, sua obra-prima. Negros afloram, eventualmente. Como em "Babilônia Revisitada", por exemplo. Mas existem à distância. São seres de um outro reino. Algo temidos. Como ele mesmo confessa, com uma franqueza fascinante, ao falar, no *Crack-Up*, de um seu sentimento vagamente racista. Em contrapartida, Hemingway — acima de tudo, um *redskin* — soube se desprender do solo meramente "nativista", do horizonte intelectualmente limitado de Mark Twain. A linha divisória de Rahv se emaranhou. Mas a tematização da herança negroafricana não sofreu alteração alguma.

Faulkner, por exemplo, nos apresenta um contraste entre a velha ordem social sulista, construída sobre a escravidão, e o novo mundo competitivo do capitalismo. É neste quadro geral que se movem os seus negros. O romancista os recria em seu falar característico, como na cena de *O Som e a Fúria* em que lavadeiras trabalham, cantam e conversam na beira de um riacho. São pretos que têm algo de passivos e comoventes. Algo de *sambo*. Mas também algo de virtude, resistência, integridade. Dilsey, a velha criada negra, é o que resiste de essencialmente humano em *O Som e a Fúria*. Faulkner vai recriar ainda o drama mulato, o dilaceramento do indivíduo de sangue mesclado, na figura do Christmas de *Luz em Agosto*. Assim como vai retratar o racismo, condenar os linchamentos e prever o fim do segregacionismo, do sistema Jim Crow, em *O Intruso*, com um advogado anunciando o dia em que o preto terá os mesmos direitos do branco. Temas que, naquela mesma época, irão freqüentar o romance *Strange Fruit*, de Lilian Smith, novela cujo título vem de uma canção de Billie Holiday, tematizando um linchamento: a "fruta estranha" é o corpo de um negro pendendo de uma árvore. Coisa que não fará com que novelistas norte-americanos se apressem a estetizar um axexê. Salmos são suficientes. O universo negromestiço norte-americano é outro, sem visões do orum. Sem qualquer "primitivismo africano". A Dilsey de Faulkner é íntegra em seu próprio mundo. Mas uma parte cultural dela foi amputada. Ela não sabe dos ritos ancestrais.

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.





XVIII, Roth teria de imaginá-la. Não o faz. Talvez até mesmo porque não ocorra a ninguém que o negro norte-americano tenha sido algum dia outra coisa que não um batista ou um metodista. Desse ponto de vista, podemos resumir a literatura norte-americana numa frase: nunca ninguém fez nenhum despacho na cabana de Pai Tomás.

Escritores negros não alteram o quadro. Bem cedo, os negros nos EUA foram obrigados a deixar de lado, e deixaram, sistemas e práticas africanos de cultura. E isto se manifestou na criação literária. Vejam os exemplos de escravos como Jupiter Hammon e Phillis Wheatley (não considerarei, aqui, Olaudah Ekwano, mais um afro-britânico do que qualquer outra coisa, falando com distanciamento etnográfico de práticas religiosas de sua aldeia nigeriana). Hammon nasceu por volta de 1720. Nasceu escravo e escravo permaneceu, durante toda a sua vida, em Long Island. Em 1761, seu texto *An Evening Thought: Salvation by Christ with Penitential Cries* tornou-se o primeiro poema publicado por um negro nos EUA. Sublinhe-se, então: o primeiro poema de um *black man*, publicado nos EUA, não nos fala de coisas africanas — é, antes, uma prédica metodista. E, quando aborda o tema da escravidão, em *Address to the Negroes of the State of New York*, o escravo Hammon escolhe, em meio às possíveis perspectivas do cristianismo, justamente a mais conformista. A escravidão é um fardo suportável. Melhor aceitá-la na terra — e ser coroado no reino dos céus — do que perder a alma em revoltas anti-senhoriais. Hammon ilustraria à perfeição (quase caricaturalmente, não fosse a realidade da sua dor) a fuzilaria nietzschiana contra o cristianismo. O caso de Phillis Wheatley não é muito diverso. Nascida no Senegal *circa* 1750, foi capturada aos cinco ou seis anos de idade, vendida a traficantes e incomodamente acomodada em algum navio, que a deixou nos EUA, onde a comprou John Wheatley, abastado comerciante de Boston. Phillis não demorou a aprender a ler e escrever, encantando a família Wheatley, que passou a investir em sua educação. Na base, a Bíblia e clássicos da literatura ocidental. Logo, a mocinha começou a escrever poemas. Fisicamente frágil, ganhou a sua alforria e foi enviada para Londres, a fim de receber a atenção médica de que carecia. *Protégée* da condessa de Huntingdon, conheceu a nata da "sociedade" londrina e, saudada como a *Sable Muse*, publicou, adolescente ainda, seu primeiro livro — *Poems on Various Subjects, Religious and Moral, by Phillis Wheatley, Negro Servant to Mr. Wheatley of Boston*. No início de 1774, Phillis retornou aos EUA. Os membros da família Wheatley foram morrendo um após o outro, ao longo daquela década. Foi só então que a nossa trovadora "neoclássica" se viu de fato solta no mundo, entrando em contato, pela primeira vez, com ne-

Material com direitos autorais



estereótipos. Queriam pretos puritanos — sérios, trabalhadores, reprimidos, condenando hipocritamente a gargalhada e o prazer sexual —, numa censura reacionária que seria repetida por Angela Davis, como disse, a propósito de *Melanctha*. Na época, Langston Hughes protestou. Nada de censura ideológica, puritana. Disse que os jovens artistas pretos estavam em cena para expressar a vida negra "*without fear or shame*" — "sem medo ou vergonha". E Hughes foi um dos nomes expressivos da *Harlem Renaissance*. Cantou a história negra, vindo do Nilo ao Mississippi. Tematizou a música popular negromestiça, num poema como "The Weary Blues". Criou textos de protesto racial. Para ele, todavia, o passado africano era só um passado — e genérico. Outro escritor do movimento, Countee Cullen, vai além disso, no poema "Heritage", mas em sentido algo inesperado, ao concluir que é melhor esquecer memórias africanas e os grandes tambores que ficaram para trás, pulsando no ar. Cullen se refere aos deuses bárbaros ou pagãos — *heathen gods* — da África. E declara: "*I belong to Jesus Christ*".

Anos depois, viriam Baldwin e LeRoi Jones. Mas o panorama não sofreria modificações, no campo desta discussão. Não vamos encontrar, em Baldwin, as formas e figuras culturais africanas a que venho me referindo com insistência, a fim de sublinhar a diversidade das experiências históricas da diáspora negra no Brasil e nos EUA. Baldwin foi pentecostalista — e, durante anos, pregador religioso, prática verbal que, de resto, impregnou fundamente o seu estilo. Nada também poderia ser solicitado, neste sentido, a LeRoi Jones. Quando LeRoi rompeu com a esposa e o mundo brancos, converteu-se ao islamismo. Fora atraído para as revelações do arcanjo Gabriel ao profeta Maomé. Mas o que importa sublinhar é que o que aconteceu a LeRoi Jones — assim como o que aconteceu a Malcolm X — foi uma conversão adulta, intelectual. Sintomaticamente, ambos se converteram a uma religião dos povos da assim chamada "África Culta". As culturas tradicionais da África Negra não foram a referência. Malcolm não era um macumbeiro norte-americano que tivesse ido completar sua formação iniciática no Daomé, por exemplo. Por fim, citemos o Alex Haley de *Roots*. É a mais clara confirmação do que venho dizendo. Haley levou anos para recompor a saga de sua família, retraçando sua genealogia ao ano de 1750, num vilarejo mandinga do interior da Gâmbia. Dispunha de uma pequena pista para a sua empreitada, fragmento da tradição oral de seu círculo de parentes. Mas *Roots* é, sobretudo, obra de pesquisa, de consulta a bibliotecas e documentos, de esforço arquivológico. O que nos apresenta não é a narrativa oral-factual da história de uma família. Mas a reconstituição histórico-literária *possível* de uma peripécia familiar. Uma obra livresca, onde a cultura tradicional afri-

Material com direitos autorais



Ai, Custódia! Sonhei, não sei se o diga:
Sonhei que entre os meus braços vos gozava.
Oh, se verdade fosse o que sonhava!
Mas não permite Amor que eu tal consiga.

Gregório de Mattos falava — e muito — de mulatos. Regra geral, deixava-se fascinar pelas mestiças e distribuía bordoadas entre os mestiços. Queria comer as primeiras e não ser desfeiteado pelos segundos. Frei Jaboatão vai ser talvez o primeiro a elogiá-los por escrito, já entrado o século XVIII, num sermão em homenagem a São Gonçalo Garcia, tomado como "crédito, honra e glória de todos os que pela cor se chamam pardos". Não sou especialista no assunto. Jaboatão junta provas para mostrar que São Gonçalo Garcia era pardo. E que, por isso, era o padroeiro dos mulatos. Indo além, assegura que a cor parda é superior à branca e à negra, razão pela qual nossos mulatos devem ser superiores a africanos e europeus. Antes de nos preocuparmos com exatidões ou fraudes do frei, o que importa é constatar que, no Brasil, a mestiçagem, a existência de seres racialmente misturados, não apenas era reconhecida pela sociedade, como podia ser louvada. No lance extremo, a mulatice — física e cultural — vai ser tomada como a encarnação mesma da brasilidade, real ou imaginária. É o que vemos em *O Cortiço* de Aluízio Azevedo, retrato da "exuberância brutal de vida" entre as camadas populares do Rio de Janeiro, na segunda metade do século XIX, últimos dias do Império. Em meio às festas do romance, resplandece Rita Baiana, "mulata assanhada", saracoteando, em rodas de samba, o seu "atrevido e rijo quadril baiano". De um lado, Azevedo coloca a seriedade, a compostura e a tristeza lusitanas, com seus fados saudosos, melancólicos. De outro, a claridade solar, a folia e a sensualidade brasileiras, coisas de um mundo mestiço, com seus sambas rítmicos, ruidosos, animados e coloridos. De um lado, o português Jerônimo. De outro, Rita. Jerônimo aos poucos vai abandonar os lamentos chorosos, que dedilha em sua viola, para aderir fascinado ao Brasil. E o Brasil, para ele, é Rita Baiana, mulher "feita toda de pecado, toda de paraíso". Ela parece carregar em si toda a paisagem tropical brasileira. Como se fosse "a turbulenta luz, selvagem e alegre, do Brasil". Como se fosse a cachaça, o samba, os sabores da culinária baiana. Enfim, tudo o que, no Brasil, não é europeu. Não é branco.

Mas, bem antes da publicação de *O Cortiço*, algo começara a mudar. Já no século XVIII se pode notar o início dessa mudança, que vai se mostrar claramente na centúria seguinte. É que a relação direta entre indivíduos de classes e cores diferentes parece começar a se tornar menos intensa e mais

Material com direitos autorais



Quando a brisa veloz, por entre anáguas
Espaneja as cambraias escondidas,
Deixando ver aos olhos cobiçosos
As lisas pernas de ébano luzidas...

Ou quando, à "Musa da Guiné, cor de azeviche,/ Estátua de granito denegrido", faz um pedido, entre palavras bantas, uma invocação feiticeira e a capoeira:

Empresta-me o cabaço d'urucungo,
Ensina-me a brandir tua marimba,
Inspira-me a ciência da candimba,
Às vias me conduz d'alta grandeza.

É realmente estranho não poder contar, no elenco de escritores que avivaram a presença da África em nosso país, com a grande estrela literária do Brasil — Machado de Assis. Machado era mulato. Mulato escuro, descendente de escravos. Detestava o fato. Detestava ouvir qualquer comentário sobre o assunto. E evitava o emprego da palavra *mulato* em seus romances. Quando morreu, Sílvio Romero fez uma observação com intenção elogiosa: "mulato, foi, na realidade, um grego dos tempos de ouro". Joaquim Nabuco reagiu: "Machado para mim era um branco, e creio que como tal ele se julgava". Gago, epiléptico, pobre, negro, Machado sentia-se terrivelmente inferiorizado diante do mundo, que de alguma forma raivosa ele invejava e odiava, tendo de construir uma couraça de ferro para não se desintegrar e, em contrapartida, humilhar a humanidade em sua literatura. "Um dos mais singulares paradoxos da literatura é que o maior romancista brasileiro [...] era um mulato que escreveu muito pouco sobre seus co-raciais negros e suas vidas, mas ao contrário hauriu a matéria-prima de seus romances das gentes das classes superiores da sociedade carioca, que era predominantemente branca. Contudo, nos seus anos de formação, deve ter sido rodeado quase exclusivamente de negros e de mulatos. Era filho de um pintor de paredes mulato. Sua mãe portuguesa morreu quando ele era ainda uma criança e seu pai tornou a casar, e com uma mulata, Maria Inês. Mulher inteligente e generosa, exerceu sobre Joaquim Maria uma influência que a mãe dificilmente poderia ter igualado, sendo em verdade mãe adotiva e não madrasta. Fez de sua infância algo de agradável, com ser sua primeira professora, e, quando o garoto se revelou inadaptado ao primeiro emprego que o pai lhe arranjara, persuade a este de retirá-lo. Com a morte do pai, leva o enteado consigo

Material com direitos autorais

para um emprego que conseguira como cozinheira de uma escola. Quando o rapaz tinha dezesseis anos, outro mulato, Paula Brito, que fora o protetor intelectual de toda uma geração de *literati*, tomou-o sob sua proteção, publicando seus primeiros versos e depois empregando-o como revisor na sua editora. Essa função foi talvez decisiva para a sua carreira, pois o introduzia na sociedade literária que se reunia na livraria de Paula Brito, no Largo do Rossio. Com isso conseguia mais seguro acesso às colunas da *Marmota*, famoso jornal de Paula Brito. Durante seus primeiros vinte anos, por conseguinte, Machado de Assis deveu quase toda a afeição que recebeu, quase todas as oportunidades que teve à gente de sua própria raça, a outros mulatos. Era de esperar que, em troca, emprestasse seu talento à causa do negro, à luta contra a escravidão, como o fizeram outros mulatos bem dotados, tais como José do Patrocínio e Luiz Gama", escreve, a propósito, Raymond S. Sayers, em *O Negro na Literatura Brasileira*.

Mas Machado não o fez. Passou praticamente ao largo do grande tema nacional de sua época. Da grande revolução social brasileira, que daria cabo da escravidão, sob a qual haviam penado antepassados seus. Não é que fosse insensível à sorte dos escravos. Ou que não considerasse a escravidão injusta. O que Machado não desejava era estar próximo de — e ser confundido com — negros. Queria ser branco. E de certa forma não deixou de sê-lo, ao tempo em que lhe era obviamente impossível deixar de ser negro. A partir de 1855, aos dezesseis anos de idade, tempo de sua estréia literária, ele principiou a se distanciar dos seus. Depois de seu casamento com uma portuguesa aristocrática (jamais teria casado com uma preta), afastou-se inteiramente de Maria Inês — a menos que, como a Helena de seu romance, que via às escondidas o pai humilde, fizesse visitas clandestinas à velha senhora. Apareceu apenas, ao que se diz, no dia do seu sepultamento. Tudo foi acontecendo como se estivesse empreendendo uma espécie de *passing*. Nos EUA, não o faria. Seus traços negróides eram evidentes demais. Em compensação, lá jamais teria chegado, naquela época, a fazer parte de (e muito menos a presidir) uma instituição equivalente à Academia Brasileira de Letras. Mas Machado seria tema para um estudo dedicado especialmente a ele, mulatinho pobre que se tornou medalhão literário, membro da "alta sociedade" e do alto escalão da burocracia pública imperial e republicana. Um homem dilacerado — retrato vivo do que é capaz o racismo brasileiro. Diante de tudo isso, como bem viu Luciana Stegagno Picchio, em sua *História da Literatura Brasileira*, a vingança de Machado — "desforra de negro-branco, de epiléptico, de gago, de homem de bem, monógamo fiel e sem filhos" — foi a psicologia. É com ela que Machado julga e ironiza o mundo em que vive.

Material com direitos autorais

os pretos tatuados, os malandros sabem essas histórias e essas canções. Eu as ouvi nas noites de lua no cais do Mercado, nas feiras, nos pequenos portos do Recôncavo, junto aos enormes navios suecos nas pontes de Ilhéus. O povo de Iemanjá tem muito que contar". *Capitães de Areia* retrata peripécias de um bando de menores que perambula pelas ruas e pelo cais de Salvador, cidade "negra e religiosa", onde se respeita a personalidade da ialorixá Aninha, mãe-de-santo do Axé do Opô Afonjá. *Os Pastores da Noite* se compõe pela justaposição de três narrativas, que, embora entrelaçadas e brotando de um mesmo universo, podem ser degustadas separadamente. Em tela, aspectos fundamentais da existência negromestiça na Cidade da Bahia e seu Recôncavo, existência quase sempre proletária, evoluindo entre o cais, a cachaça e o "castelo" (denominação regional do bordel), sob o axé dos orixás. *Tenda dos Milagres* é a narrativa das proezas e dos amores de Pedro Arcanjo, negromestiço pobre — "pobre, pardo e paisano" —, bedel da Faculdade de Medicina da Bahia, que se converte em estudioso apaixonado de sua gente (seu modelo foi o mulato Manuel Querino, autor de *A Raça Africana*), publicando livros sobre a mestiçagem genética e os sincretismos simbólicos do povo brasileiro. E isto para não falar de *Quincas Berro D'Água*, a narrativa rara e clara de Jorge Amado, entre putas, santinhos católicos e deuses nagôs.

Com seus romances, Jorge se tornou um escritor de sucesso internacional. Graças ao poder da máquina publicitária internacional do comunismo, sim — como o Claude McKay da *Harlem Renaissance*, Jorge filiou-se a Moscou. Mas também, claro, graças ao forte fascínio que a sua obra exerce, como se pode ver, por exemplo, pelo impacto de *Jubiabá* sobre o escritor francês Albert Camus. Uma fama que se consolidou com a publicação de livros como *Gabriela, Cravo e Canela* e *Dona Flor e seus Dois Maridos*. Ao tremendo sucesso popular, romances traduzidos em dezenas de idiomas, vão corresponder, como é bastante comum, as inúmeras restrições da crítica literária brasileira à sua obra. Na verdade, em suas adolescências, alguns escritores baianos, nascidos da década de 1940 para cá, criticaram e combateram Jorge Amado — e confesso que não fugi a esta regra. Diversas coisas me levavam a discursar contra o autor de *Mar Morto*: as suas ligações com o que eu achava que era o que havia de pior na esquerda brasileira, sua defesa do stalinismo, seu gosto pela política literária, sua facilidade para fazer concessões, seus elogios indiscriminados, seus excessos de baianismo, sua literatura pouco ou nada rigorosa para um leitor educado em Lorca, Joyce, Pound, Guimarães Rosa e poesia concreta. Mantenho ainda hoje, no essencial, essas restrições — e, em vida, Jorge sempre soube disso. Mas fui aprendendo a admirá-lo, no plano pessoal. A ouvir conselhos seus. E a me abrir para a

Material com direitos autorais

sedução de sua narrativa. Havia motivos. E muitos. Jorge, aliás, era um bom crítico de si mesmo. Boa parte das críticas feitas à sua obra coincide com (ou repete) o que ele mesmo pensava e dizia. Jorge sabia (e declarava publicamente) que não era um intelectual, um escritor culto, um artífice da prosa estética, um homem que tivesse um domínio rosiano ou cabralino da palavra. Pelo contrário, era um narrador à solta, muitas vezes desleixado, escrevendo de um modo oleoso e esparramado como as ondas gordas da Bahia de Todos os Santos. Era um contador de histórias, como gostava de dizer, deixando o texto escorrer à vontade, alheio às exigências de um verdadeiro artesanato lingüístico.

Ainda assim, alguns de seus livros estão, sem dúvida, entre os que a literatura brasileira produziu de melhor. *Mar Morto*, por exemplo. Ou *Gabriela* e *Tocaia Grande*. Mas, sobretudo, *A Morte e a Morte de Quincas Berro d'Água* — neste caso, uma prosa ao mesmo tempo limpa e deliciosa, concisa e fluente. Por outro lado, é também verdade que a obra amadiana raramente é examinada com um olhar crítico digno desse nome. A enxurrada de elogios banais tem a sua contrapartida em ataques estapafúrdios e mesmo ridículos. Ora Jorge é exaltado por sua inigualável "força" (e o Álvaro Lins de *Os Mortos de Sobrecasaca* já dizia que esta é uma questão de atletismo, não de literatura), ora é desancado pelo jesuitismo acadêmico-uspiano por um suposto "uso imotivado" do palavrão, como se o nosso povo não fosse o que é, emitindo um puta-que-pariu a cada esquina — ou como se o romancista não fosse filho de antigas cantigas de maldizer e do verbo destabocado de Gregório de Mattos. Mas, enfim, penso que a virtude central de Jorge (ainda que também esta virtude traga vícios e defeitos) foi mergulhar fundo na vida de sua gente. Por esse caminho, ele chegou à questão sociorracial brasileira e às manifestações culturais populares de extração negroafricanas — em especial, ao candomblé, no qual se tornou "ministro" de Xangô, ostentando o título de Obá Arolu. Aqui, os orixás escreveram certo por linhas tortas: transformaram, em adepto e glorificador, o comunista que viera pretendendo se utilizar deles para fazer pregações marxistas. Jorge foi, assim, fundamental para que a questão negra se firmasse no imaginário brasileiro. Um "cavalo de santo", como se diz. Mas não da perspectiva da guetificação ou do *apartheid* multiculturalista, e sim procurando encarar o padê, a riqueza da realidade de nossas mestiçagens genéticas e simbólicas. É claro que nada disso abole os seus grandes equívocos políticos e culturais, nem as suas limitações intelectuais e artísticas. A sua complacência final diante de muitos absurdos. Talvez tenha razão Rachel de Queiroz — e em termos mais amplos do que imaginou — quando disse que Jorge se tornou um escravo

Material com direitos autorais



molecas nagôs; num haicai de Pedro Xisto, abrasileirando e até carnavalizando o gênero poético japonês; numa alusão de Manuel Bandeira; num canto de Leminski para Ogum; num arroubo do baianárabe Waly Salomão, filho de Xangô, celebrando Iemanjá. Na verdade, candomblés e orixás comparecem com alta freqüência — ou com freqüência cada vez maior, o que é significativo, já que elementos culturais de origem africana foram se tornando progressivamente mais visíveis entre nós, ocupando mais tempo e mais espaço em nossas formas de comunicação social — na criação poética brasileira. E os nossos parentes, nesse caso, estão na ilha de Cuba. Não nos esqueçamos do mulato cubano Nicolás Guillén — "*todo mezclado*" — declarando: "*Yoruba soy, soy lucumí/ mandinga, congo, carabalí*". Enfim, uma antropologia das formas textuais do Novo Mundo vai sempre revelar que a criação poético-literária brasileira está muito mais próxima da cubana do que da norte-americana. É o que nos mostram, com clareza e vigor, os nossos patrimônios textuais.

Material com direitos autorais

11. IMAGENS, TAMBORES E MELODIAS

Os orixás ou signos de orixás, recriados por Carybé e Rubem Valentim, não encontram paralelo nas artes plásticas dos EUA. É certo que não teríamos como esperar signos de explícita extração africana na *action painting* de Pollock, reino da gestualidade não-figurativa, onde, nas palavras do Harold Rosenberg de *The Tradition of the New*, "o pintor não se aproximava do cavalete com uma imagem em mente, dirigia-se a ele com o material na mão, na intenção de fazer alguma coisa àquele outro pedaço de material à sua frente". Mas o fato é que também não vamos achá-los no velho figurativismo, nem na produção *pop*. Nesta, em vez do machado de Xangô, do arco-e-flecha de Oxóssi, da espada de Iansã ou dos elementos que estruturam as estilizações artesanais de Didi, o que temos é a cama de Rauschenberg, as baganas e batatas fritas de Claes Oldenburg, a bandeira de Jasper Johns, a *drowning girl* de Lichtenstein e a lata de sopa de Warhol. Em vez de Nanã e Obá, Mae West e Marilyn Monroe. Dizer que a arte *pop*, por sua própria natureza, não poderia representar signos explicitamente africanos, antes que invalidar, confirma o que digo. A vanguarda pode representar tais signos, a exemplo do que se dá na criação geometrimágica do supracitado Valentim, espécie de Mondrian tropical do mundo dos candomblés — e o geometrismo ou abstracionismo não está ausente da linguagem *pop*, como vemos em trabalhos do próprio Lichtenstein (*Brushstroke*, por exemplo), de Joe Tilson e Patrick Caulfield. De outra parte, os artistas da *pop art*, em sua passividade consumista, mostram que os tais signos de origem africana haviam sido eliminados da visualidade norte-americana, não chegando sequer à soleira do mundo da cultura de massas.

Mas é importante negritar uma obviedade. As representações e/ou recriações brasileiras de signos africanos não está restrita ao espaço da produção plástica "erudita" — a produção exposta por autores conhecidos, no circuito dos museus e das galerias de arte. Nossos artistas modernos filiam-se a uma longa tradição. Negromestiços, muitos deles — a exemplo de Valentim, Didi e Emanoel Araújo —, trabalham criativamente numa linhagem plástica que vem dos tempos da escravidão. Que surge, nos trópicos brasileiros, com escravos artesãos e escultores, cujos nomes se perderam no tempo. De

Material com direitos autorais

início, obviamente, as peças produzidas ainda eram africanas. Com o tempo, suas formas vão sofrer o influxo do meio. É interessante acompanhar essas transformações em representações esculturais de Iemanjá. Na África, Iemanjá é uma senhora negra de formas plenas e seios volumosos. E não é peixe da cintura para baixo. No Brasil, em terreno popular (embora não nos mais tradicionais terreiros de candomblé), houve uma aproximação entre a orixá nigeriana e a sereia branca da Europa, dedicada ao canto e ao sexo — e já confundida, aqui, com a mãe-d'água. Na Bahia, no século XIX, podemos encontrar representações de Iemanjá como senhora e não sereia, ostentando frondosas tetas — veja-se a peça que é estampada em *A Mão Afro-Brasileira — Significado da Contribuição Artística e Histórica*, organizado por Emanoel Araújo. Naquele mesmo século XIX, no entanto, já encontramos a justaposição orixá/sereia, como na peça de madeira pintada que se vê no Museu Afro Brasil, em São Paulo. Dessas coisas descendem os orixás de Carybé e Cravo Júnior — embora o Carybé que mais interesse, em termos estéticos, seja o desenhista, o senhor do nanquim, conciso e elegante, tendendo a uma espécie de figurativismo quase-abstracionista. De outra parte, também o geometrismo trazido pelos escravos — as formas abstratas ligadas direta ou indiretamente aos cultos religiosos — permanece vivo na criação plástica brasileira. Em *Rubem Valentim: Artista da Luz*, volume organizado por Fonteles e Barja, o próprio Valentim se define: "Minha linguagem plástico-visual-signográfica está ligada aos valores míticos profundos de uma cultura afro-brasileira [...] Com o peso da Bahia sobre mim — a cultura vivenciada; com o sangue negro nas veias — o atavismo; com os olhos abertos para o que se faz no mundo — a contemporaneidade".

Do mesmo modo, não há lugar, na filmografia norte-americana, para os deuses negros que habitam o cinema brasileiro. Nada que se assemelhe ao *Barravento* de Glauber ou a *O Amuleto de Ogum*, de Nelson Pereira dos Santos — para citar apenas dois exemplos: um ligado ao candomblé; outro, à umbanda. Podem passar em revista décadas e décadas da história do cinema nos EUA que nada será encontrado. Dos primeiros exercícios de Griffith ao *underground* de John Mekas e a *Guerra nas Estrelas* e *Matrix* — passando por *Gilda*, *Suplício de uma Saudade*, *Gaily, Gaily* de Norman Jewison, por John Ford e Howard Hawks e as obras-primas do *western*, por *Shane*, pelos musicais de Hollywood, pelas performances de Marlon Brando e James Dean, pela *House of Bamboo* ou por *Dead Pigeon in Beethoven Street* de Fuller, pela violência em câmera lenta (bala/balé) de Peckinpah, pelas curtições de Corman, por *Mississippi em Chamas*, por *Bonnie and Clyde* de Arthur Penn ou *Dog Day Afternoon* de Sidney Lumet, pelas peças raras de

Material com direitos autorais

Kubrick, pelas chatices de Woody Allen, por Spike Lee, *O Máscara*, *Ray*. E nada. O máximo que o cinema norte-americano fez, nesta direção, foi nos dar uma visão caricatural e essencialmente falsa de um culto não-estadunidense: o culto haitiano do vodum, de origem daomeana, praticado também no Brasil, em terras da Bahia e do Maranhão. Mesmo bem recentemente, em *Spider-Man*, máscaras africanas foram associadas ao mal — sem que nenhum militante ou acadêmico negromestiço norte-americano pareça ter se incomodado com o fato.

Fiz referência a Griffith. Não posso deixar de falar do cinema norte-americano sem um breve comentário acerca de *Birth of a Nation*. Assistir a este filme é uma experiência ao mesmo tempo fascinante e terrível. Fascinante porque, como sabem os que se interessam pelo assunto, vemos nascer ali a linguagem do cinema — com o papel fundamental conferido à montagem, o jogo de planos, a variação de ângulos, a nova concepção de tempo narrativo. Como escreveu Jean Mitry, em sua *História do Cinema Experimental*, com *Birth of a Nation*, "obra-prima primitiva, mas obra de arte autêntica, o cinema nasceu *como arte*. Foi sua primeira 'canção de gesta', a primeira unificação de sua sintaxe elementar, o primeiro esboço de uma *linguagem visual*". Ao mesmo tempo, como disse, uma experiência terrível. Basta recordar a seqüência da cavalgada da Ku Klux Klan. Porque esta nova linguagem visual vai nascer, ideologicamente, sob o signo do racismo e da Ku Klux Klan. *Birth of a Nation* é um filme do sistema Jim Crow, numa época em que a Klan cometia assassinatos e outras barbaridades. Um filme segregacionista, contra a mistura racial e a participação política dos pretos na vida estadunidense. Mas é claro que o cinema norte-americano não se resume às fitas de Griffith. Deixa-se caracterizar por uma considerável gama de temas e pontos de vista. No que aqui nos interessa, abordou os mais diversos aspectos da vida negra nos EUA: a segregação racial, a delinqüência juvenil, o cotidiano nos guetos, a miséria, os obstáculos à ascensão social, a violência da polícia, a música, o drama do *passing*, a luta pelos direitos civis, as vitórias jurídicas e políticas, a fé religiosa. E isso até chegar aos filmes de Spike Lee. Em síntese, o cinema abordou a questão negra norte-americana em terreno histórico, político, psicológico e sociológico. O que não vemos, nos EUA, é um cinema que apresente traços ou marcas classicamente antropológicos, focalizando formas extra-ocidentais de cultura, em sua vertente africana. Tais formas desapareceram da vida norte-americana.

Não apenas para exibir movimentos mais plásticos e flexíveis, no filme *Mulher-Gato*, Halle Berry foi estudar capoeira numa academia de Los Angeles. A bonita mestiça adota posturas da capoeiragem e de fato joga o jogo

Material com direitos autorais

em seqüências da película, numa estilização da "capoeira regional", variante mais recente da luta, criada na Bahia já no século XX. Em artigo para o jornal *Folha de S. Paulo* ("Alguma Coisa entre Pelé e a Mulher-Gato"), Fernando Gabeira aproveitou-se do fato para discutir um tema que lhe é caro: a mestiçagem. "Para melhorar a qualidade de seu produto, Hollywood não hesitou em beber nas fontes da cultura afro-brasileira. Um pouco mais que isso. O avanço da cultura cinematográfica norte-americana passa pelo uso de uma atitude decisiva na história das idéias no Brasil: a mestiçagem", escreveu Gabeira. Para, então, abrir o foco: "Neste momento de globalização, a mestiçagem brasileira é a resposta mais complexa e mais bem-sucedida de resistência ao domínio cultural de um só país ou região do planeta". E, enfim, se lamentar: "Embora a mestiçagem seja hoje um tema na agenda do debate cultural do mundo, o país que a realizou com tanto êxito fica um pouco de fora". E fica de fora, como sabemos, em decorrência não só do combate à mestiçagem e ao conceito de mestiçagem movido pela alienação pós-moderna e pelo neonegrismo político-acadêmico, mas também por uma covardia de nossos intelectuais, temerosos de que, ao tocar no assunto, atraiam a fúria de militantes neonegros e sejam acusados de racistas. Mas não é este o meu tema, agora. Lembro apenas que, recentemente, a capoeira se manifestou em Hollywood não só através da beleza gostosa de Halle Berry. No filme *Entrando Numa Fria Ainda Maior*, Dustin Hoffman, tirando onda de malandro, anuncia que aprendeu a jogar capoeira no Brasil. Foi à fonte, à raiz — logo, sabe muito mais do que quem aprendeu a luta nos EUA. É como alguém que tivesse aprendido karatê ou outra luta marcial asiática no Oriente, com algum descendente de Bruce Lee. De fato, a capoeira se espalhou pelos EUA. E não só por lá. A capoeira é, hoje, uma prática de extensão universal. Academias dessa luta de escravos brasileiros são encontradas em países de todos os continentes. No total, em 165 países — com destaque para os EUA, Israel, Holanda, Itália, Alemanha, Bélgica, Suíça, Portugal, Espanha, França e Japão. Diversos livros e teses universitárias foram escritos sobre esta arte marcial dos trópicos. Mas se esta luta tem raízes entre os bantos de Angola e se os bantos cruzaram o Atlântico também com destino às plantações norte-americanas, por que nada de parecido com a capoeira se produziu nos EUA? Não foram somente os deuses da África que foram reprimidos e mortos nos Estados Unidos. Outras formas culturais africanas, também. É por isso que Berry e Hoffman se vêem compelidos a tomar como referência uma luta negrobrasileira. Uma luta — uma dança — mestiça.

Hollywood quase chegou a contar com uma vera macumba — e com rodas de capoeira — em seu repertório. Seria com *It's All True*, em 1942. O

Material com direitos autorais

filme brasileiro de Orson Welles. Mas o filme não chegou a ser finalizado. Esbarrou no racismo brasileiro e no racismo norte-americano, tão diversos entre si, como, aliás, se pode facilmente verificar acompanhando esta peripécia de Welles no Brasil. De todo modo, *It's All True*, projeto inacabado, resultou numa experiência interessante e reveladora. Robert Stam examinou o assunto em "Orson Welles, Brazil, and the Power of Blackness". Welles veio para cá numa conjuntura política precisa. A da II Guerra Mundial. Veio como embaixador do pan-americanismo, os EUA fazendo a sua política de boa vizinhança. O Brasil, por sua vez, atravessava os anos da ditadura do Estado Novo, sob Vargas. Welles faria um filme sobre o país — e o país estava encantado com a idéia. Mas o filme tomou um rumo que fez autoridades e empresários fecharem a cara — e cortarem a verba, suspendendo as filmagens. Welles vinha de um mundo marcado por forte segregação racial, ainda na vigência do sistema Jim Crow, com negros e brancos vivendo vidas apartadas. Entre *Birth of a Nation* e *It's All True*, a casa dos pais de Malcolm X foi incendiada, no Michigan, por conta de eles estarem morando numa vizinhança branca. No Brasil, Welles encontrou uma sociedade que, apesar das diferenças de classe e do preconceito racial, não era segregacionista. Onde pessoas de todas as classes e de todas as cores se misturavam em espaços e rituais públicos. Welles se encantou com o povo, a informalidade, a criatividade popular brasileira, acentuadamente negromestiça. Sua postura diante do Brasil pode ser definida como um misto de sensibilidade estética e disposição antropológica. No avesso das falsificações boçais de Hollywood. Welles muniu-se de informações sobre o país. Quis saber de Antônio Conselheiro, dos jangadeiros do Ceará, da cultura negromestiça da Bahia. Freqüentou favelas cariocas, em companhia de Grande Otelo e um bando de mulatos e malandros. Aprendeu sobre samba com Herivelto Martins. Aproximou-se dos mundos da capoeira e da macumba. Decidiu fazer um filme centrado no carnaval do Rio e na música popular. Vêm, então, as reações racistas — a norte-americana e a brasileira, cada uma partindo de seu próprio terreno. Duas são as preocupações norte-americanas. A miscigenação e o convívio cotidiano de brancos e negros. Os estadunidenses não querem saber de mistura, de intercurso cordial entre raças. Stam informa que um memorando de autoridades em negócios interamericanos recomenda que o filme "evite qualquer referência à miscigenação" e que sejam cortadas cenas onde "mulatos ou mestiços" apareçam de modo muito visível. No Brasil, membros do governo e da elite também reagem. Mas suas preocupações são outras. Não dizem respeito a obsessões do racismo segregacionista, como a miscigenação e a convivência inter-racial. O que não querem é um filme on-

Material com direitos autorais

de o Brasil apareça para o mundo, via Hollywood, como o país do carnaval, do samba e da macumba. Um país de pretos, excessivamente próximo de seu passado africano. Ou um país de mulatos e malandros, num momento, inclusive, em que a censura estadonovista proibia sambas que fizessem o elogio da malandragem, já que todos estavam convocados para o projeto trabalhista de Vargas. Hollywood corta então o dinheiro de Welles, já sob ataque da imprensa brasileira. Ele tenta tocar o projeto com seus próprios recursos. Não consegue. Assim, o que poderia ter sido um grande filme sobre a gente e a cultura brasileiras, não acontece. Stam acha que, pelo projeto do filme e pelo material filmado que sobreviveu, *It's All True* significaria uma guinada estética na obra de Welles, antecipando *F for Fake*. E o filme não acontece porque o racismo bloqueia o seu caminho, puxando o tapete do diretor.

Vinte anos depois da experiência frustrada de Welles, cenas e cantos do candomblé irão povoar o *Barravento*, de Glauber. Estamos aqui já no terreno do movimento cinemanovista, que veio se configurando na passagem da década de 1950 para a de 1960. O objetivo era criar uma indústria cinematográfica nacional, com filmes que focalizassem o mundo cultural popular brasileiro, a partir de uma perspectiva socialista ou "revolucionária" de transformação da sociedade. Era a esquerda universitária em ação, investindo contra a "dependência cultural" do país, que estaria sendo "colonizado" não só econômica, mas também simbolicamente. *Barravento* surgiu nessa conjuntura, acendendo discussões sobre o assunto. E foi nesse filme que o candomblé irrompeu com seus cânticos e tambores. O exemplo é interessante, ainda, porque nos permite apreciar a matéria num contexto fílmico em que o culto jeje-nagô é apresentado em termos desfavoráveis. O enredo é conhecido. A ação se passa numa aldeia de pescadores do litoral baiano, que vivem da pesca do xaréu e se acham sob a proteção de Iemanjá. Uma comunidade explorada economicamente, já que é um elemento externo a ela, o dono da rede utilizada na faina marinha, que fica com a maior parte do pescado. É este o cotidiano da aldeia, com seus coqueiros, seus rituais, suas pescarias. Até que chega Firmino, um filho da comunidade, mas que há tempos não vive lá. Glauber o destaca semioticamente do conjunto da aldeia. Firmino é diferente na fala, no traje, no jeito de andar, no gestual — visualidade diversa que materializa, desde já, uma outra diferença: a das suas idéias sobre o mundo e a vida. E esta intromissão sonoro-gestual-vestual vem para perturbar o ramerrame comunitário. Para atacar a exploração econômica, responsável pela miséria dos pescadores. E a passividade destes diante desta mesma exploração. Neste passo, a resignação aldeã é atribuída ao candomblé.

Material com direitos autorais



pregada. Suas gravações pertenciam ao domínio dos chamados *race records*, "discos raciais" — gravações de artistas pretos destinadas ao consumo de ouvintes pretos. Era a música da juventude negra dos guetos. Discriminada pelos brancos e pela classe média negra, que procurava então se desidentificar da grossura dos pretos mais pobres. Mas vem daí o rock'n'roll, explodindo com artistas brancos como Bill Haley e Elvis Presley. Logo, os pretos entrariam em cena. Chuck Berry e Little Richard, por exemplo. E o *rhythm and blues* tomaria conta da cena. Na base, o *blues*. Ainda no decênio de 1950, Ray Charles veio de *blues*, *spiritual* e *gospel*, para comandar a onda *soul*, que teria forte influência na produção musical das décadas seguintes, onde iremos encontrar James Brown, jogando com *gospel* e *rhythm and blues*. Uma observação: antes que os músicos brancos norte-americanos se voltassem para o *blues* clássico, os ingleses o fizeram. Foi assim que o *blues* marcou os Rolling Stones — e, só depois do sucesso dos ingleses, voltou como um bumerangue para os EUA. Estamos já na década de 1960. Enquanto os Beatles se alimentam de *rhythm and blues*, do som de Chuck Berry, Bob Dylan se vincula ao *folk* e ao *country blues*, à linhagem de Robert Johnson e Woody Guthrie. Daí que os críticos digam que Dylan e os Beatles seriam inconcebíveis sem o *blues* (embora a banda inglesa tenha bebido em múltiplas fontes, a começar pelo madrigalismo elizabetano, o belo barroquismo inglês). Como inconcebíveis sem o *blues* seriam, igualmente, Jimi Hendrix e Janis Joplin — rasgarganta ébria, com fome de amor.

É uma trajetória fascinante. A música que os escravos das plantações norte-americanas começaram a nutrir no berço vai marcar a história da música popular no planeta. E a base dessa música é certamente africana. O *blues* é um produto sincrético do Novo Mundo. Um produto do encontro da linguagem musical africana e da linguagem musical européia. *Experts* falam da justaposição do sistema pentatônico (cinco notas) africano e do sistema temperado europeu (cinco notas, mais o mi e o si), gerando a *blue note*, que Janheinz Jahn, por sua vez, remonta aos fonemas que soam em altura intermediária nas línguas tonais da África Ocidental. Da estruturação chamado/resposta. Do modo africano de cantar alterando a melodia européia, africanizando salmos e canções brancas. Etc. E por aí vai. Em todo caso, é evidente a marca africana no *blues*. O seu caráter afro-americano. A poesia do *blues*, de sua parte, concentra-se tematicamente, com alta freqüência, no amor (satisfeito, perdido, frustrado, traído, esperado, impossível, etc.). O que não significa que não focalize os mais diversos aspectos da vida negra nos EUA. Inclusive, é claro, a discriminação racial. A poesia do *blues*, no entanto, é lacunar. Para não cansar o eventual leitor com meras repetições, apro-

Material com direitos autorais

veito para colocar o tópico na moldura de uma reflexão geral de Janheinz Jahn, em *Muntu*: "A evolução peculiar da cultura africana nos Estados Unidos se inicia com a perda dos tambores. Os senhores escravistas — protestantes e, amiúde, puritanos — interferiram em medida muito maior na esfera pessoal de seus escravos do que seus colegas católicos das Antilhas e da América do Sul. Não se reconhecia a dignidade humana dos escravos e se fazia caso omisso de seu passado cultural — ou se convertia, em missão humanitária, a tarefa de educá-los para transformá-los em homens 'melhores'. Educação que começou por fazê-los se envergonhar de sua herança africana. Com bom instinto, atacou-se na raiz a religião africana, com a proibição do uso de tambores. Sem estes, era impossível invocar os orixás. Os antepassados se calaram. E os missionários ficaram com o campo livre". Com isso, a poesia da palavra cantada, no *blues*, não teve como invocar os orixás. Daí que, em *God Bless the Child*, Billie Holiday cante: "*So the Bible says/ And it still is new*". A referência não é Ifá. É a Bíblia.

Esta ausência de deuses e cultos africanos está presente na poesia de toda a música popular estadunidense. Do *blues* de Bob Johnson às estridências guitarrelétricas do cafuso Jimi Hendrix. Na poesia da canção norte-americana, a "negritude" pode estar na escolha temática, na perspectiva e no modo como o tema é abordado, na construção frásica peculiar, na seleção vocabular, quiçá na própria estruturação textual da matéria. Mas não vemos traços inconfundivelmente africanos nas *lyrics*, no discurso verbal. As palavras e divindades africanas pereceram também nesse campo. Hendrix chegou a gravar um disco chamado *Voodoo Child*. Puro lance de *marketing*. A palavra *voodoo* significava, para ele, o que antes significou para Steinbeck e Mailer. Nesse plano, o que se impõe, nas *lyrics* da canção estadunidense, é a cultura estético-religiosa protestante, por mais que esta tenha sido reinventada. Nem é por outra razão que críticos musicais podem definir Ray Charles e James Brown como *church-based stylists*. Grandes cantoras de jazz — Sarah Vaughan, Aretha Franklin — iniciaram suas trajetórias cantando em igrejas. Na verdade, já perdi a conta do número de entrevistas que li com cantores negromestiços norte-americanos contando que começaram a cantar em coros de templos batistas, metodistas e similares. Não é de admirar. Voduns e orixás só foram despontar (ou ressuscitar, depois de um expurgo de séculos), em lugares como Miami ou Nova York, com cubanos exilados, em função de perseguições ao candomblé movidas por Fidel Castro, e migrantes do Haiti, escapando ao regime de Duvalier. No texto "Systematic Remembering, Systematic Forgetting: Ogou in Haiti", Karen McCarthy Brown esclarece sobre a chegada de Ogum em Nova York. Para muitos haitianos, escreve a

Material com direitos autorais

antropóloga, ter uma perspectiva de futuro significa deixar o Haiti para trás. Foi assim que levas de haitianos trocaram a ilha natal por centros urbanos da América do Norte, como Montreal, Nova York e Miami. Hoje, a maior comunidade se concentra em Nova York, tendo se formado principalmente a partir do final da década de 1950, depois que Duvalier empalmou o poder. Entre os bens simbólicos que estes migrantes levaram para Nova York estava Ogum. "Ogou desempenha um papel proeminente na vida religiosa dos haitianos de Nova York", informa Karen. Ou seja: Ogum, em Nova York, é coisa de migrantes mareados do Haiti — e não herança dos próprios pretos novaiorquinos.

Sob este aspecto, a poesia da canção popular norte-americana pode ser aproximada à que encontramos na música da Jamaica, onde, nas letras do reggae de Bob Marley e companheiros, a Bíblia é *the Book*, "o Livro". Como se sabe, o criador jamaicano de reggae, salvo exceções, é um *rastaman*. Um adepto do rastafarismo. E este é a essência daquele gênero poético-musical. Assim como nos EUA, o Livro do colonizador branco se enraizou na população negromestiça jamaicana, especialmente depois do fim do regime escravista. Só que, em meio à negrada local, foi subvertido de forma extrema, gerando uma inesperada "teologia da libertação". Deus (Jah, Jeová) é negro. Cristo, idem. Sua última encarnação foi Selassié, imperador da Etiópia, pátria dos negros, mesmo na diáspora. "*Back to Africa*" é o programa rasta, situando o paraíso celeste num lugar concreto. E se o preto é o bem e o branco é o mal, o Deus branco é o Demônio, representado pelo papa, cujo objetivo é dominar o planeta por meio de nações ou personalidades católicas, como tentou no Vietnã, através de Kennedy. Como a Bíblia é *opera aperta*, os rastas reciclam seu fabulário. Dizem-se judeus no "cativeiro da Babilônia", na sociedade tecno-consumista. A saída passa, então, pela destruição do sistema de Babilônia e pelo regresso à África, refazendo o êxodo bíblico. A Bíblia define, até, o lugar do mulato (e Bob Marley *era* mulato, independentemente do que dissesse de si mesmo), bastardo de Eva (a negra) e da serpente (o branco), num intercurso sexual que contaminou o paraíso. Daí, aliás, o antifeminismo rastafari, reforçado pela narrativa de Sansão (um rasta!) traído por Dalila e pelo fato de ainda hoje mulheres negras gerarem filhos impuros. É por isso que a mulher não é bem-vinda ao rito sagrado da maconha, planta do Rei Salomão. Esta versão da Bíblia é forma-conteúdo de toda uma literatura jamaicana. E do reggae. Veja-se a "Redemption Song" de Marley. Não foi por outra coisa que um jornalista inglês, comentando um *show* de Marley, sugeriu que o evento mais parecia um *revival* pentecostalista do que um espetáculo de rock.

Material com direitos autorais









ou os deuses não descem para o rito. Sodré: "Você não pode tocar mais lento, nem mais rápido. Tem que conhecer a pulsação, saber tocar dentro da ritmia. E isso tem a ver com a emissão da palavra. Se você tocar num ritmo muito acelerado, você não diz o que tem que dizer para o vodum dançar". Não se trata de uma fidelidade fonética, lexical ou sintática — mas da preservação, no canto, da *gestalt* sônica de uma estrutura verbal acoplada a uma frase percutida nos tambores. Daí a distinção de Sodré — a questão não é "oral", mas *sonora*. "Se fosse oral, o santo parava no meio do salão e dizia: 'Essa língua eu não conheço. Pega um dicionário aí. Eu só danço se...'. Mas não, o santo vai pela sonoridade. Enquanto você tiver uma sonoridade próxima à matriz vibratória, pode cantar, que o santo vem".

Não é diferente quando o sacerdote canta para as plantas. No candomblé, o conhecimento das plantas possui caráter iniciático. Os iorubanos cultuam um deus da vegetação, dono de todas as folhas, cujo nome abrasileiramos para Ossãin ou Ossânin. A coleta de vegetais, para uso litúrgico ou terapêutico, é feita por seus sacerdotes, segundo um conjunto preciso de regras. Se as folhas tiverem de ser colhidas à noite, e não de madrugada ou de manhã cedo, o iniciado tem de despertar o axé delas, dizendo "acorda, acorda". Conversa-se com — canta-se para — as folhas. Existe um gênero poético-musical específico para isso — *orin ewe*, as "cantigas de folha". Em *O Segredo das Folhas: Sistema de Classificação de Vegetais no Candomblé Jeje-Nagô do Brasil*, Flávio Pessoa de Barros esclarece: "A palavra cantada ou falada assume um papel relevante: ela é portadora e desencadeadora de axé [...] Assim, as 'cantigas de folha' — *orin ewe* — são uma forma especial de detonar o axé potencial das espécies vegetais". E mais: "Cantar ou chamar as folhas pelas denominações corretas em iorubá não se prende somente ao ritual de coleta das espécies; este mesmo procedimento deve ser seguido em todos os outros momentos ritualísticos nos quais as folhas estão presentes". Cabe, ainda, uma distinção. Na cultura musical do Ocidente, a música é sacra, mas não o órgão que a executa. Não é isto o que se vê no mundo das músicas sacras dos africanos. Os atabaques do terreiro são sacralizados. Investidos de uma energia especial. O que significa que, na esfera do sagrado jeje-nagô ou lucumí, os instrumentos musicais não são apenas objetos que produzem sons. Mas peças plenas de encanto. Mesmo a madeira de que são feitas as baquetas deve vir de determinadas árvores. E assim como os instrumentos são submetidos a um processo sacralizador, a pessoa, para tocá-los, tem de passar por um processo iniciático. O alabê de um templo é um sacerdote. Um omô-orixá. Na África, no Brasil, em Cuba.

Material com direitos autorais





























You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.















































You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.







































You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.













You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

































You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.













BALANDIER, Georges. *La Vie quotidienne au Royaume du Kongo du XVIe au XVIIe siècle*. Paris: Hachette Littérature, 1992.

BANTON, Michael. *The Idea of Race*. Boulder: Westview Press, 1978.

BARICKMAN. "E se a casa-grande não fosse tão grande? Uma freguesia açucareira do Recôncavo Baiano em 1835", *Afro-Ásia*, nº 29-30. Salvador: UFBA, 2003.

BARNES, Sandra T. "The Many Faces of Ogun". In: *Africa's Ogun: Old World and New*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

BARNET, Miguel. *Biografía de un cimarrón*. Havana: Editorial Academia, 1996.

BARRETO, Lima. *Feiras e mafuás: artigos e crônicas*. São Paulo: Brasiliense, 1961.

BARROS, Flávio Pessoa de. *O segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no candomblé jeje-nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

BASBAUM, Leôncio. *História sincera da República*. São Paulo: Alfa-Omega, 1997.

BASCOM, William Russell. *The Yoruba of Southwestern Nigeria*. Long Grove: Waveland Press, 1984.

BASTIDE, Roger. *Psicanálise do cafuné e estudos de sociologia estética brasileira*. Curitiba: Guaíra, 1941.

_________. *As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*. São Paulo: Difel, 1974.

_________. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983.

_________. "A imprensa negra no Estado de São Paulo". In: *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983.

_________. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BELLINI, Ligia. "Por amor e por interesse: a relação senhor-escravo em cartas de alforria". In: REIS, João José (org.), *Escravidão e invenção da liberdade*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BERENDT, Joachim. *O jazz: do rag ao rock*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BERGMAN, Michel. *Nasce um povo: estudo antropológico da população brasileira. Como surgiu, composição racial, evolução futura*. Petrópolis: Vozes, 1978.

BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia Pereira. "O que aconteceu com o antigo maior país católico do mundo?". In: BETHELL, Leslie (org.), *Brasil: fardo do passado, promessa do futuro: dez ensaios sobre política e sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

BOMENY, Helena. *Os intelectuais da educação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BOMFIM, Manoel. *A América Latina: males de origem*. Paris: Garnier, 1905.

BOORSTIN, Daniel J. *The Americans: The National Experience*. Nova York: Vintage, 1967.

BOPP, Raul. *Movimentos modernistas no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1966.

BOURDIEU, Pierre. *La Misère du monde*. Paris: Seuil, 2007.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. "Sobre as artimanhas da razão imperialista", *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 24, nº 1. Rio de Janeiro: UCAM, 2002.

BRAGA, Júlio. *Sociedade Protetora dos Desvalidos: uma irmandade de cor*. Salvador: Ianamá, 1987.

Material com direitos autorais

Avesso ao academicismo e alheio ao politicamente correto, o poeta, sociólogo e ensaísta Antonio Risério aborda neste livro atualíssimo o sempre controverso debate sobre a questão racial brasileira. Mobilizando noções de História, Política, Lingüística, Sociologia, Semiótica, Estética e Antropologia com rara e poderosa intuição, o autor examina sob diferentes ângulos os mais variados aspectos relacionados ao tema, como as enormes diferenças da questão racial no Brasil e nos Estados Unidos; a influência africana em nossa história e cultura, da língua à literatura, da culinária ao urbanismo, da religião à música e ao cinema; a mestiçagem e o sincretismo como traço e valor do modo de ser brasileiro, e os movimentos negros na história do Brasil, desde a luta contra a escravidão até os atuais debates sobre cotas e ações afirmativas.

Livro escrito não para os especialistas — embora com eles também dialogue — mas para um público amplo, *A utopia brasileira e os movimentos negros* desloca os problemas de seus nichos habituais e revela perspectivas insuspeitadas para a compreensão da realidade brasileira.

ISBN 978-85-7326-385-5



editora 34

Material com direitos autorais